خیرآبادی معقولات پر اُردو میں اوّلین کتاب

زبدۃ الحکمت

تصنیف

شمس العلما علامہ محمد عبدالحق خیرآبادی

ترتیب

محمد عبدالشاہد خاں شروانی

دارالاسلام

لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللہِ
اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللہِ الْاِسْلَامُ

فیضانِ نورِ علم

امام اعظم مجتہد مطلق مؤسس فقہ حنفی ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ علیہ

إمام المتکلمین مصحح عقائد المسلمین ابو منصور محمّد بن محمّد ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ

غوثِ اعظم شیخ طریقت حضرت سیدمحی الدین عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ

امام ربانی مجددِ الفِ ثانی حضرت شیخ احمد فاروقی سرہندی رحمۃ اللہ علیہ

برکۃ المصطفیٰ فی الھند شیخ محقق حضرت شاہ عبد الحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

اعلیٰ حضرت إمام اہل سُنّت شاہ احمد رضا خان فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ

میر مجلس

جامع الطریقین، مرج البحرین، شیخ الحدیث والتفسیر
حضرت پیر سائیں علامہ غلام رسول قاسمی قادری نقش بندی حفظہ اللہ

مجلس اعزاز

حضرت مولانا محمّد فضل الرحمٰن بندیالوی، علامہ مفتی گل احمد خان عتیقی، علامہ غلام نصیر الدّین چشتی
محمّد دین جوہر، مفتی ضمیر احمد مرتضائی، مولانا حافظ محمّد اسلم، مولانا عبید الرحمٰن شاہ جہان پوری
محمّد سہیل احمد سیالوی، محمّد نعیم عباسی، حافظ فریاد علی قادری، محمّد انس رضا قادری

صاحب الارشاد

یادگارِ اسلاف مولانا مفتی غلام حسن قادری

مؤسس و مدیر

محمّد رضاء الحسن قادری

ضابطہ و دستور

سلسلۂ مطبوعات: 59، طبع: جمادی الاولیٰ 1439ھ/ فروری 2018ء، قیمت: 300روپے

خیر آبادی معقولات پر اُردو میں اوّلین کتاب

زبدة الحکمت

مع ضمیمہ

(منطق • طبعیات • اِلٰہیات)

تصنیف

شمس العلما علامہ محمّد عبد الحق خیر آبادی

مرتبہ

محمّد عبد الشّاہد خاں شروانی

دارُالاِسلام

پیش از کتاب

چند سالوں سے دار الاسلام نے خیر آبادیات اور علماے خیر آباد کی رشحاتِ قلم کا اِشاعتی سلسلہ شروع کر رکھا ہے۔ اس ضمن میں اب تک منظر عام پر آنے والی ہماری یہ ساتویں کاوش ہے۔ ''گوشۂ خیر آبادیات'' میں اِس کی تفصیل ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ اِرادہ ہے کہ خیر آبادی علما کے تمام تر علمی سرمائے کی اِحیا و تجدید کی جائے۔

اسی طرح خیر آبادی تلامذہ کا علمی ورثہ بھی قابل قدر اور مایۂ فخر ہے، اسے بازیاب کرانے اور مکرر شائع کرنے کا عزم بھی کر رکھا ہے، اور یہ کام اس اصل کام سے کئی گنا زیادہ ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ جلد یا بہ دیر ایک ایک کر کے ان علمی شہ پاروں کو سامنے لایا جائے گا۔

''زبدۃ الحکمۃ'' خیر آبادی سلسلہ کی اُردو میں اوّلین اور علامہ عبدالحق خیر آبادی کی واحد و منفرد کتاب ہے، جو ایک عرصہ تک داخلِ درس رہی ہے۔ اپنی علمیت و جامعیت اور اُسلوب کے اِعتبار سے یہ اب بھی اس لائق ہے کہ اسے درسی کتاب کے طور پر پڑھایا جائے۔ ماضی میں اس کی اشاعتوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- بار اول، افضل المطابع، دہلی، ۱۳۳۱ھ

۲- بار دوم، مطبع مسلم ایجوکیشنل، علی گڑھ، ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۴۹ء

ہم نے دوسری طبع کو بنیاد قرار دے کر یہ ایڈیشن تیار کیا ہے، کیوں کہ اس اِشاعت کو کئی لحاظ سے پہلی پر ترجیح حاصل ہے، جس کی طرف مرتب نے مقدمہ میں

اشارات کیے ہیں۔ البتہ اوّل طبع ہمارے پیش نظر نہیں رہی۔ اس تازہ اشاعت میں امور ذیل کا خصوصی التزام کیا گیا ہے:

ا - تزئین جدید اور کمپیوٹرائزڈ کتابت

ب - تصحیح و تقابل کا اہتمام اور اصل نسخے کی اغلاط کی اصلاح

ج - پیرابندی، رموزِ اوقاف

د - معیاری پیش کش

دار الاسلام کی طرف سے اکابر کی درسی کتب کی اشاعت کا یہ ایک قابلِ عمل نمونہ ہے۔ قدیم و جدید اُردو درسی لٹریچر کی اس سے بھی خوش تر انداز میں از سرِ نو اِشاعت ہونی چاہیے۔ اگر ایسا ہو جائے تو یہ ہماری علمی روایت میں واقعی ایک بڑا کارنامہ، اور تراثِ علمیہ کو لائقِ اِستفادہ بنانے کی کامیاب کوشش ثابت ہوگی۔

خیرآبادی نسبتِ تلمذ رکھنے والے علما و مدارس اور دیگر علمی روایتوں سے جڑے اربابِ فکروفن سے ہماری پُرخلوص اِستدعا ہے کہ اس نوع کے عظیم الشان منصوبوں کی ترقی و تکمیل کے لیے اِدارہ سے منسلک ہو جائیں، اور اس بابت ہر امکانی تعاون کو یقینی بنائیں۔ اس تعلق سے علم پرور حلقوں میں شعوری تحریک بپا کرنے کی ضرورت ہے، کیوں کہ یہ ہمارا کام نہیں، آپ کا کام ہے، بل کہ جمیع اہل سنت کا کام ہے۔ اگر ہم اپنی علمی میراث کی حفاظت اور نشر و توزیع کر کے علم دوستی کا ثبوت دیں گے تو بلاشبہہ تاریخِ عالم میں اکابر کے ساتھ ہمارا نام بھی رخشندہ و تابندہ نظر آئے گا۔

رہے نام اللہ کا!!

ناشر تراث علمیہ

محمد رضاء الحسن قادری

CamScanner

فہرست

CamScanner

قسم ثانی

اِکتسابِ تصدیقات میں

CamScanner

حصہ ثانی

علم طبعی

فن اول

جسم طبعی

CamScanner

فن ثانی

فلکیات میں

فن ثالث

عنصریات میں

حصہ ثالث

علم اِلٰہی

فنِ اول

CamScanner

فن ثانی

واجب الوجود کا اثبات ۱۶۵

ضمیمہ

تعارف

رفیق محترم مولانا محمد عبدالشاہد خاں شروانی، اورینٹلسٹ لٹن لائبریری، مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ ''باغی ہندوستان'' کی تالیف، ''الثورۃ الہندیہ'' کے ترجمہ واشاعت، اور ''کاروانِ خیال'' کے مبسوط مقدمہ کی وجہ سے ملک کے علمی وادبی اور تاریخی حلقوں میں خاصی شہرت حاصل کر چکے ہیں۔

سیاست میں کوئی اہم حصہ نہ لینے کے باوجود بھی اکابر ومشاہیر ملک وقوم میں کافی متعارف ہیں، اور مرکزی جمعیۃ العلما ہند جیسی باوقعت جماعت کے رکنِ رکین ہیں۔

امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد اور نواب صدر یار جنگ بہادر مولانا محمد حبیب الرحمٰن خاں شروانی جیسے مشاہیر وقت کے علمی وادبی دربار میں ایک خاص مقام رکھتے ہیں، جس کے شاہد مقدمہ ''کاروانِ خیال'' اور ''کاروانِ حسرت'' کے تقریب وتذکرہ ہیں۔

آپ کا علمی تعلق خاندانِ خیرآباد سے ہے، اور راقم الحروف کو اس خانوادے سے صلبی نسبت حاصل ہے۔ اسی علاقہ کی بنا پر آپ سے مخلصانہ ودیرینہ تعلقات ہیں۔

علامہ فضل حق خیرآبادی کے انقلاب ۱۸۵۷ء کے ملکی وسیاسی شاندار کارنامے دنیا فراموش کر چکی تھی، جنھیں ''باغی ہندوستان'' کی اشاعت نے پھر اُجاگر کر دیا۔ اسی طرح کچھ دن کے بعد اس خاندان کے علمی خدمات بھی اہل علم تک کی یاد سے محو

ہو جاتے، تو کوئی تعجب نہ تھا۔ تمام متعلقین و وابستگانِ سلسلۂ خیرآباد کو موصوف کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ آپ کے ذریعہ ''الثورۃ الہندیہ'' کے بعد ''زبدۃ الحکمت'' دوبارہ منصۂ شہود پر آ گئی۔

ہمیں امید ہے کہ عزیز موصوف اپنے معاشی و سیاسی فرائض کے ساتھ خدمتِ علم وادب کے فریضہ کو بھی بہ دستور جاری رکھیں گے، اور اس علمی خاندان کی دوسری مستور چیزوں کو سامنے لانے کی کوشش کرتے رہیں گے۔

(مفتی) محمد اِنتظام اللہ شہابی اکبرآبادی

CamScanner

شمس العلما مولانا محمد عبدالحق خیرآبادی

پیدائش:

مولانا ۱۲۴۴ھ میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد ماجد علامہ فضل حق خیرآبادی دلّی میں سرشتہ دار ریزیڈنٹ، عوام ورعایا میں ہردل عزیز، اور حکام و دربارِ شاہی میں معزز و بااقتدار تھے۔ فرزند دل بند کے تولد پر ہدایا وتحائف کے ڈھیر لگ گئے۔ لاکھوں روپیہ نذرانے میں پیش ہوا۔ خوش بخت و باند طالع مشہور ہوئے۔ زمانۂ قیامِ خیرآباد میں رویتِ ہلال کے بعد فالِ نیک کے طور پر لوگ چہرہ آ آکر دیکھا کرتے تھے۔ (۱)

نسب:

مولانا کا سلسلۂ نسب ۳۵ واسطوں سے حضرت امیرالمومنین خلیفہ ثانی فاروقِ اعظم عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے۔ شجرۂ نسب یہ ہے:

(۱) مولانا عبدالحق، بن (۲) علامہ فضل حق، بن (۳) مولانا فضل امام، بن (۴) شیخ محمد ارشد، بن (۵) حافظ محمد صالح، بن (۶) عبدالواجد، بن (۷) عبدالماجد، بن (۸) قاضی صدرالدین، بن (۹) قاضی اسمٰعیل ہرگامی، بن (۱۰) قاضی عماد بدایونی، بن (۱۱) شیخ ارزانی البدایونی، بن (۱۲) شیخ منور، بن (۱۳) شیخ خطیر الملک، بن (۱۴) شیخ سالار شام، بن (۱۵) شیخ وجیہ الملک، بن (۱۶) شیخ بہاء الدین، بن (۱۷) شیر الملک شاہ ایرانی، بن (۱۸) شاہ عطاء الملک، بن

۱- حسرۃ العلما بوفاۃ شمس العلما

(۱۹) ملک بادشاہ، بن (۲۰) حاکم، بن (۲۱) عادل، بن (۲۲) تائرون، بن
(۲۳) جرجیس، بن (۲۴) احمد نامدار، بن (۲۵) محمد شہریار، بن (۲۶) محمد عثمان، بن
(۲۷) داماں، بن (۲۸) ہمایوں، بن (۲۹) قریش، بن (۳۰) سلیمان، بن
(۳۱) عفان، بن (۳۲) عبداللہ، بن (۳۳) محمد، بن (۳۴) عبداللہ، بن
(۳۵) امیر المومنین خلیفۃ المسلمین عمر الفاروق رضی اللہ عنہ

والد ماجد علامہ فضل حق اُنیس ویں صدی میں فن معقولات میں اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے۔ دولت وثروت میں ہم عصر علما میں کوئی ان کا ہم پلہ نہ تھا، دروازے پر ہاتھی اور پالکی سواری کے لیے موجود رہتی تھی، بڑے بڑے رؤسا و تعلقہ دار اور والیانِ ملک سے مساویانہ تعلقات رکھتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی کے ایک ہیرو تھے، فتویٰ جہاد کی بنا پر سرکارِ انگریزی میں باغی قرار دیے گئے، اور تمام جائداد ضبط کر لی گئی۔ ۱۲۷۵ھ مطابق ۱۸۵۹ء میں اسیر فرنگ ہوئے، اور لکھنؤ میں مقدمہ چلا، اور حبس دوام بہ عبور دریائے شور کی سزا ہوئی، (۱) اور جزیرۂ انڈمان میں ۱۲ر صفر ۱۲۷۸ھ مطابق ۱۸۶۱ء کو انتقال ہوا۔ مزار اب تک مرجع انام اور زیارت گاہِ خاص و عام ہے۔ (۲)

جدامجد مولانا فضل امام خیر آبادی علمائے عصر میں ممتاز اور علومِ عقلیہ کے اعلیٰ درجہ پر سرفراز تھے۔ دارالسلطنت دہلی میں صدر الصدور کے عہدہ پر فائز، اور دینی و دنیوی نعمتوں سے مالا مال تھے۔ آپ کی تصانیف میں ''مرقات'' منطق کی سب سے زیادہ مشہور کتاب ہے، جو مدارسِ عربیہ میں داخل نصاب ہے۔ آپ کا ۵ ذی قعدہ ۱۲۴۰ھ مطابق ۱۸۲۴ء کو خیر آباد میں انتقال ہوا۔ مرزا غالبؔ نے صنعتِ تخرجہ کے ساتھ تاریخ کہی:

گفتم اندر سایۂ لطف نبی
باد آرامش گہ فضل امام
۱۲۴۰ھ

۱- سیر العلما ۲- باغی ہندوستان

مولانا فضل امام کے والد شیخ محمد ارشد نے ہرگام ضلع سیتاپور کو خیر باد کہہ کر خیرآباد میں سکونت اختیار کی تھی۔ شیخ محمد ارشد کے والد حافظ محمد صالح' ملا عبدالواجد کے صاحب زادے تھے۔ عہدِ محمد شاہ میں منصب پر فائز تھے۔ جاگیر شاہی بھی ملی ہوئی تھی۔ قاضی مبارک گوپاموی شارح ''سلّم'' کے معاصر و دوست اور مؤلف ''تذکرۃ الاولیا'' تھے۔ ملا عبدالواجد نے ''کافیہ'' کی مبسوط شرح، ''تحریر اقلیدس'' کا حاشیہ، اور ''ہدایہ'' پر تعلیقاتِ متفرقہ لکھے۔ عہد بہادر شاہ میں آبائی قصبہ ہرگام میں تمام سامان و کتب تاراج و نذرِ آتش ہوگئیں۔ ہرگام میں وفات پائی، اور وہیں دفن ہوئے۔ ملا عبدالواجد کے والد ملا عبدالماجد تھے، جو ملا ابوالواعظ اتالیق عالم گیر اور ''فتاویٰ عالم گیری'' کے مؤلفین میں سے تھے' کے بھائی تھے۔

ملا عبدالماجد کے والد قاضی صدرالدین تھے، جن کا شمار مشاہیر وقت میں ہے۔ قاضی صاحب کے والد شیخ اسماعیل تھے، جو اپنے نانا اور والد کے بعد ہرگام کے قاضی بنے۔ ان کے والد شیخ عمادالدین تحصیل علم کی خاطر بدایوں سے قاضی ہرگام کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ قاضی صاحب نے تحقیق نجابت و شرافت کے بعد داماد بنالیا، اور قاضی صاحب کے انتقال کے بعد وہیں قاضی بن گئے۔ ان کے والد شیخ ارزانی بدایوں کے نام ور بزرگ اور اعلیٰ درجہ کے مفتی ہوئے ہیں۔

شیخ ارزانی بدایونی کے مورثِ اعلیٰ شیر الملک بن شاہ عطاء الملک ایرانی کے مورثان ایک قطعۂ ملک ایران پر قابض و حکم راں تھے۔ زوالِ ریاست پر دولتِ علم کمائی۔ شیر الملک کے دو صاحب زادے بہاء الدین اور شمس الدین ذی علم بزرگ تھے۔ اُس وقت ہندوستان قدر دانِ علما و مشاہیر میں خاص شہرت رکھتا تھا۔ تمام اہل کمال اِدھر کھنچ رہے تھے۔ یہ دونوں بھائی بھی ایران سے واردِ ہندوستان ہوئے۔ شمس

CamScanner

الدین نے مسند اِفتا رُہتک سنبھالی۔ حضرت شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم محدث دہلوی انہیں کی اولاد سے ہیں۔ بہاء الدین قبۃ الاسلام بدایوں کے مفتی ہوئے، جن کی اولاد میں شیخ ارزانی کی نسل سے خیرآباد کا خاندانِ علمی ہے۔

وطن:

مولانا کی وطنیت کا شرف قصبہ خیرآباد (۱) ضلع سیتاپور (اودھ) کو حاصل ہے

۱۔ بیان کیا جاتا ہے کہ گیارھویں صدی عیسوی میں کھیرا نامی پاسی ایک شخص نے اس کی بنیاد ڈالی تھی، بعد میں ایک کایستھ خاندان اس پر قابض ہوا، اسلامی دورِ سلطنت میں ''کھیر'' کا ''خیر'' بن کر خیرآباد ہوگیا۔

عہد اکبری میں سرکاری کمشنری بنایا گیا۔ یہاں نائب صوبہ دار یا ناظم رہا کرتا تھا۔ (حدود علاقہ زیر حکومت کو سرکار کہتے تھے۔ ناظم کے ماتحت کئی نائب ناظم (چکلہ دار) ہوا کرتے تھے۔ ان کے زیر حکومت علاقہ کو چکلہ کہا جاتا تھا) اس نظامِ حکومت میں بائیس محال یا پرگنے شامل تھے۔ ان میں سے متعدد محال اضلاع کھیری و ہردوئی میں واقع تھے۔ خیرآباد خود محال بہ نام پرگنہ حویلی خیرآباد مشہور تھا۔ اس میں مزروعہ اراضی ۱۵۹۰۵۷۲ر بیگہ تھی، اور مال گزاری ۲۱۶۱۲۳۴ دام۔ ۲۵ر ناظمان میں سے ۷ غیر مسلم رہے تھے۔ زمین دار برہمن تھے۔ فوجی قوت ۵۰ سوار، ۲۰۰۰ پیدل حکومت کے لیے مہیا رکھتے تھے۔ ابتدائے عمل داریِ انگریزی سے اس کی آبادی میں کمی ہو رہی ہے۔ ۱۸۶۹ء میں جب پہلی مردم شماری ہوئی تو ۱۵۶۷۷ر آبادی تھی۔ اب حالیہ مردم شماری میں ۱۳۶۴۴ ہے۔ ۶۱ فی صدی مسلمان، اور ۳۹ فی صدی غیر مسلم ہیں۔ دو چار محلوں کے سوا باقی محلے غیرآباد ہیں۔ مساجد ۱۰۰ر سے متجاوز، مگر غیرآباد و ویران زیادہ ہیں۔

قابل دید عمارتوں میں مکا جمعدار کا امام باڑہ، منشی نیاز احمد فاروقی بانی مدرسہ نیازیہ خیرآباد کا پتھر کا محل، علامہ فضل حق خیرآبادی کی سنگین و عالی شان محل سرا، اور مدرسۂ عربیہ نیازیہ کی بلند و بالا عمارت نے قصبہ کی شان کو دوبالا کر دیا تھا۔ علامہ کی محل سرا کے سوا باقی عمارتیں اب بھی موجود ہیں۔ (محل سرا سرکار انگریزی نے علامہ کو باغی قرار دے کر ضبط کر لی تھی، اور اسے نیلام کر دیا تھا، جسے کھدوا دیا گیا تھا، اب صرف اس کا دروازہ آثارِ قدیمہ کے تحت کھڑا ہے) مدرسہ نیازیہ ۱۳۱۷ھ میں بن کر تیار ہوا۔ مولانا عبدالحق کی (درس گاہ کے طور پر ان کے) شایانِ شان بنایا گیا تھا۔ بانی مدرسہ کی یہ آرزو پوری نہ ہوسکی، افسوس کہ اختتامِ تعمیر سے ایک سال قبل ہی یہ آفتابِ علم غروب ہوگیا۔ (باغی ہندوستان)

CamScanner

ہندوستان کے مشہور مردم خیز قصبات میں خیرآباد کا نام صف اوّل میں صدیوں سے رہا ہے۔ شاہی زمانے میں کمشنری کا پایۂ تخت بھی رہ چکا ہے۔ محلہ میاں سرائے میں اب تک گڑھی کے آثار پائے جاتے ہیں۔ محلّہ توپ خانہ اور فراش خانہ بھی اب تک موجود ہے۔ علمائے کرام و اولیائے عظام بڑے بڑے نام ور گزرے ہیں۔ مخدوم شیخ سعد الدین، مخدوم نظام الدین اللہ دیہ کے مزارات آج بھی زیارت گاہِ خلائق ہیں۔ مولوی شاہ محمد صالح عرف ملا میاں، شیخ موسیٰ، اور شاہ غلام یحییٰ گیارھویں اور بارھویں صدی کے باکمال بزرگ اور جید عالم گزرے ہیں۔ اور علمائے ربانیین میں سب سے بڑی شخصیت مولانا حاجی محمد صفت اللہ صاحب محدث کی گزری ہے۔ آخری دور میں حضرت معشوق علی شاہ، حافظ محمد علی شاہ، اور حافظ محمد اسلم رحمہم اللہ اپنے اپنے وقت کے صاحبِ کشف و کرامات بزرگ ہوئے ہیں۔ آج بھی حضرت شاہ مقبول میاں صاحب قلندر کی بہ دولت خیرآباد مرجع خلق بنا ہوا ہے۔

تربیت و تعلیم:

والد گرامی نے تربیت کے ساتھ ساتھ تعلیم و تدریس کا سلسلہ بھی شروع کیا۔ ہاتھی اور پالکی پر دربار آتے جاتے وقت درس دیتے، پڑھاتے، بل کہ گُناتے۔ ۱۶ر سال کی عمر میں تمام درسیات، منقولات و معقولات سے فارغ کر دیا۔ خیرآباد و دہلی کی علمی صحبتوں نے کم عمری ہی میں مرتبۂ کمال کو پہنچا دیا تھا۔

ایک بار والد ماجد حاشیہ قاضی کے اوراق لکھنے میں کہیں ضرورت سے اُٹھ کر چلے گئے، مولانا عبدالحق اتفاق سے کمرہ میں پہنچ گئے، ایک صفحہ پورا لکھ ڈالا، والد ماجد نے اسے دیکھ کر دریافت کیا، اور اصل حقیقت معلوم ہونے پر بے انتہا مسرت کا اظہار فرمایا۔ اس وقت مولانا کی عمر ۱۴ر سال تھی۔

حاشیہ قاضی علامہ فضل حق خیرآبادی کی مایۂ ناز تصنیف ہے۔ جزیرۂ انڈمان میں بعض اسیرِ فرنگ علما نے دریافت کیا کہ ہندوستان میں کیا یادگار چھوڑی ہے؟ فرمایا: دو یادگاریں چھوڑ آیا ہوں؛ ایک حاشیہ شرح سلّم قاضی مبارک، اور دوسری یادگار برخوردار عبدالحق۔ بعض علما کی رائے ہے کہ یہ حاشیہ علم معقولات کا فتاویٰ ہے۔ (۱)

تدریس وملازمت:

والد ماجد کے ساتھ الور آنا جانا رہتا۔ مہاراجہ مولانا کی بول چال اور علم وفضل کے شیفتہ ہو گئے۔ علامہ کے الور چلے جانے کے بعد ان کو عمائد واراکانِ سلطنت میں شامل کرلیا گیا۔ ہنگامہ ۱۸۵۷ء مطابق ۱۲۷۴ھ میں دہلی میں قیام تھا۔ والد ماجد کی گرفتاری پر خیرآباد سے لکھنؤ پہنچ کر پیروکاری کی۔ جزیرۂ انڈمان بھیجے جانے کے بعد کچھ عرصہ خیرآباد میں گزارا، پھر نواب صاحب کی طلبی پر ٹونک چلے گئے۔ دو سال وہیں قیام فرمایا۔ فضل و کمال اور درس و تدریس کی شہرت ہندوستان سے نکل کر بیرونِ ہند پہنچ چکی تھی۔ گورنمنٹ نے مدرسہ عالیہ کلکتہ کے لیے خدمات حاصل کرلیں۔ کلکتہ کی آب وہوا نا موافق ثابت ہوئی۔ نواب کلب علی خاں بہادر کے اِصرار پر رام پور تشریف لے گئے۔ نواب نے شاگردی اختیار کی، اور تعظیم وتکریم کا حق ادا کردیا۔ بادشاہ تیمور نے علامہ تفتازانی کی جیسی آؤ بھگت کی تھی نواب نے بھی وہی برتاؤ کیا۔ ۱۲۸۱ھ سے ۱۳۰۰ھ تک حاکم مرافعہ اور پرنسپل مدرسہ عالیہ رام پور رہے۔ علاوہ گراں قدر مشاہرہ کے نواب وقتاً فوقتاً نذرانے بھی پیش کرتے رہتے۔ مولانا کی شاہانہ داد و دہش کے لیے یہ بھی ناکافی ہوتے۔ نواب خلد آشیاں کی رحلت کے بعد خیرآباد چلے آئے۔ کچھ دن بعد آصف جاہ نظام حیدرآباد نے بلا بھیجا۔ حیدرآباد پہنچنے پر اُمرا و اراکین دولت نے اِستقبال کیا۔

۱- باغی ہندوستان

CamScanner

وثیقہ جاری کیا گیا، تھوڑے دن قیام فرما کر وطن واپس ہوئے۔ تین سال کے بعد نواب حامد علی خاں نے رام پور میں قیام پذیر ہونے کی درخواست کی۔ ایک سال نواب کی خاطر سے گزار کر خیر آباد آ گئے، اور آخر تک سلسلۂ تعلیم وتدریس کا شغل جاری رکھا۔

مولانا چوں کہ رئیس ابن رئیس تھے، ناز ونعم کی گود میں پرورش پائی تھی، ہاتھی اور پالکی پر بیٹھ کر حصولِ علم کیا تھا، شاہ زادگانِ دہلی کے ساتھ قلعۂ معلّٰی میں کھیلے کودے تھے، اس لیے بے سروسامانی کے دور میں بھی شاہانہ دماغ اور امیرانہ شان باقی تھی، خدام اور حلقہ بہ گوشوں کا اجتماع رہتا تھا، خادم جس طالب علم سے ناراض ہو جاتے مولانا سے شکایت کر دیتے، مولانا مغلوب الغضب بھی تھے، فوراً حلقۂ درس سے نکال دیتے تھے، اور شرکتِ درس کی اجازت معافی تک نہ ہوتی تھی۔ عرب وعجم کے قدر دان اور شوقین طلبہ جو ایک سبق کی آرزو میں ہفتے اور مہینے گزار دیتے تھے، یہ کیسے گوارا کر سکتے تھے کہ اس نعمتِ عظمٰی سے ایک دن بھی محروم رہیں، حسبِ استطاعت خادمِ متعلق کو خوش کرتے، وہ سفارش کر کے عفوِ تقصیر کراتا۔ (۱)

عام حالات:

مولانا بے حد نفاست پسند اور نازک مزاج تھے، بڑے دبدبہ والے اور باوقار تھے، جو کوئی ملنے جاتا تواضع سے پیش آتے، اوقات مقررہ کے علاوہ ملنے کی اجازت نہ تھی، علمی دربار میں پورے لباس سے رونق افروز ہوتے، اہل مجلس پر چھائے رہتے، کوئی شور وغل نہ کر سکتا تھا، چیخ کر بات کرنا ممنوع تھا، نشست گاہ پر مسند اور تکیہ لگا رہتا، ارد گرد قالین بچھے رہتے، باہر سے آنے والے مولانا کے دربار کو امیر کی مجلس سمجھتے، دن میں دو تین بار لباس تبدیل فرماتے، جس کمرہ میں نشست ہوتی ہر دروازہ پر جوتا رکھا رہتا، لباس عمدہ اور اعلیٰ قسم کا زیب تن فرماتے، عبا بھی استعمال کرتے، لکھنؤ کے دکان داروں

۱- باغی ہندوستان

کو تشریف آوریِ خیرآباد کا حال معلوم ہو جاتا تو پچاس میل کا سفر طے کر کے اچھی چیزیں لاتے، اور منہ مانگے دام پاتے۔

مولانا کی سیر چشمی اور اِستغنا کے ثبوت کے لیے یہ واقعہ کچھ کم اہم نہیں ہے کہ والد ماجد علامہ فضل حق کی ضبط شدہ جائداد (بہ سلسلۂ بغاوت وفتویٰ جہاد ہنگامۂ ۱۸۵۷ء) میں سے پندرہ سال کے بعد سندِ خطابِ شمس العلما (۱) کے ساتھ جب کچھ گاؤں واپس ہوئے تو خیرآباد کا باشندہ مسمّٰی یار علی علامہ فضل حق کا لڑکا بن کر ان پر قابض ہو گیا، اور کچھ دن بعد انھیں بیچ ڈالا۔ (ان میں سے ایک موضع زین پور ہے، جو اُس وقت ایک ہزار میں خریدا گیا، اور درگاہِ حافظیہ کے مصارف کے لیے وقف کیا گیا، دوسرا موضع نندو پور وہ ہے، جو لالہ نندو لال نے ایک ہزار میں خریدا تھا)

مولانا رام پور میں مقیم تھے۔ اعزہ واحباب کے اصرار کے باوجود اس جھگڑے میں پڑ کر عذرداری کرنا کسرِ شان سمجھا۔ شمس العلما ہونے کو کبھی باعثِ فخر نہ سمجھا، حالاں کہ اُس وقت یہ بڑا اِمتیازی نشان تھا، نہ اس کے ذریعہ کوئی عزت و وقار حاصل کرنے کی کوشش کی۔ والد ماجد کی عالی شان (۲) وسنگین محل سرا غیروں کے قبضے میں اپنی آنکھوں سے دیکھتے رہے، مگر اس خطاب کو واسطہ بنا کر اس کے حصول کی سعی نہ فرمائی۔

۱- مولانا کو بلا طلب گورنمنٹ برطانیہ نے ۱۸۸۷ء میں ''شمس العلما'' کا خطاب دیا تھا۔ فرمایا کرتے تھے: باپ کو کالے پانی بھیجا اور بیٹے کی خطاب سے اشک شوئی کی۔ ۱۲

۲- علامہ فضل حق پر جرمِ بغاوت ثابت ہو جانے پر خیرآباد کا سنگین و عالی شان دیوان خانہ اور محل سرا ضبط کر کے بہ صلہ خیر خواہی سردار محمد ہاشم شیعی سیتاپوری (مورثِ اعلیٰ آغا فتح شاہ مشہور پلیڈر سیتاپور) کو دے دیے گئے۔ انھوں نے رئیس کمال پور ضلع سیتاپور راجہ جواہر سنگھ کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ راجہ صاحب نے عرصۂ دراز تک بہ طور یادگار باقی رکھا۔ جب آثارِ شکست وریخت نمودار ہونے لگے، اور مرمت کے لیے تیس پینتیس ہزار روپیہ کا تخمینہ ہوا، تو کھدوا کر پتھر کمال پور منگا لیے، اور کچھ سامان حکیم سید انوار حسین مرحوم کو دے دیا۔ دروازہ اب تک اپنے بانی کی عظمت وجلالت ظاہر کر رہا ہے۔ ۱۲

CamScanner

وفات:

عمر کے آخری دور میں خیرآباد ہی میں قیام پذیر رہے۔ ورمِ جگر، استسقا اور ضیق نفس میں مبتلا ہو گئے۔ زبان وقلب سے ذکرِ الٰہی میں مشغول رہتے۔ آخر ِ عمر میں والد ماجد کی طرح تصوف کی طرف پوری توجہ مرکوز ہو گئی تھی۔ خلف الرشید مولانا اسد الحق نے حالت متغیر ہونے پر ہدایات طلب کیں۔ ارشاد ہوا:

> "دنیا سے اِحتراز، دراہم ودنانیر سے اِجتناب، حب مال تمام برائیوں کی جڑ ہے، مسلمان کے لیے مال ودولت کی خواہش نازیبا، اور اس کی ہوس بدترین گناہ ہے۔"

اسی شب (۲۳ شوال المکرّم ۱۳۱۶ھ) میں عالم جاودانی کو رونق بخشی۔ احاطۂ درگاہ مخدوم شیخ سعد میں اپنے دادا مولانا فضل امام کے پاس دفن ہوئے۔ خدائے سخن منشی امیر احمد مینائی نے تاریخ کہی:

شمس العلما ز ظلمت دہر
چون تیر زابر تیرہ برجست
بر لوحِ مزار امیر بنویس
آرام گہِ امام وقت است

۱۳۱۶ھ

مولانا کے حادثۂ رحلت پر نہ صرف مدارسِ ہندوستان میں ماتم کیا گیا، بل کہ بیرونِ ہند بھی علما واعیان نے سوگ منایا۔ خلیفۃ المسلمین سلطان ٹرکی نے بھی ایک ہفتہ تک مدرسہ ازہر یہ میں تعطیل رکھی۔ ملکی اور غیر ملکی جرائد نے مقالات لکھے۔ لسان الملک ریاض خیرآبادی مرحوم اپنے اخبار "ریاض الاخبار" میں یوں رقم طراز ہوئے:

علم وفضل کا گھر بے چراغ ہوا

''جناب شمس العلما مولانا عبدالحق صاحب قبلہ کے انتقال کا صدمہ ایسا نہیں ہے کہ ملک وقوم اس کو بھلا سکے۔ اس حادثہ سے صرف خیرآباد ہی دارالعلم نہ رہا، بل کہ ہندوستان ہی سے یہ فخر معدوم ہو گیا، اور ہندوستان کے ساتھ عرب وعجم سے بھی کچھ شک نہیں ایسے آفتابِ علم وفضل کے پنہاں ہونے سے دنیاے اسلام تاریک ہوگئی۔

مولانا علماے اکابر اسلام کے عجب قابلِ قدر یادگار تھے۔ سچ پوچھیے تو شمس العلما مولوی عبدالحق کے ساتھ تمام زندہ نام علما آج تہِ خاک ہو گئے۔ ایک ذات واحد میں ایسے کمالاتِ غریبہ اور اوصافِ عجیبہ کا جمع ہو جانا مرحوم مولانا کی ذات بابرکات کے ساتھ گیا۔

زمانہ تو صرف صورت ظاہری کا معاوضہ بھی نہیں کر سکتا، وہ نورانی چہرہ، وہ خندہ روئی، وہ زندہ دلی، وہ سراپا علم، وہ رعب کمال، وہ شانِ ادب، وہ فضل وجلال دیکھنے والے کے لیے صورت ہی پکار اٹھتی تھی کہ دنیاے اسلام کو فخر وناز آج اسی قدسی صفات بزرگ پر ہے۔'' (۱)

مولانا نے آخر وقت یہ وصیت بھی فرمائی کہ جب انگریز ہندوستان سے جائیں تو میری قبر پر خبر کر دی جائے۔ چناں چہ ۱۵/اگست ۱۹۴۷ء کو رفیق محترم مولوی سیّد نجم الحسن صاحب رضوی خیرآبادی نے مولانا کے مدفن (درس گاہ مخدومیہ) پر ایک جم غفیر کے ساتھ حاضر ہو کر میلاد شریف کے بعد قبر پر فاتحہ خوانی کی، اور اس طرح پورے پچاس سال کے بعد انگریزی سلطنت کے خاتمہ کی خبر سنا کر وصیت پوری کی۔ جزاہ اللّٰہ خیر الجزاء

۱۔ نثر ریاض، مرتبہ سیّد عقیل احمد جعفری

سلسلۂ تلمذ و بیعت:

مولانا اپنے والد ماجد علامہ فضل حق کے مایۂ ناز شاگرد تھے۔ (علامہ کا سلسلۂ تلمذ ''باغی ہندوستان'' میں تفصیل کے ساتھ درج ہے) مولانا حضرت شاہ اللہ بخش تونسوی سے سلسلۂ چشتیہ میں بیعت تھے۔

تصانیف:

مولانا نے درس و تدریس کے ساتھ ہمیشہ تالیف و تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رکھا۔ جن تصانیف کا پتہ چل سکا وہ حسب ذیل ہیں:

۱- حاشیہ قاضی مبارک
۲- حاشیہ غلام یحییٰ
۳- حاشیہ حمد اللہ
۴- حاشیہ میر زاہد امور عامہ
۵- شرح ہدایۃ الحکمت
۶- شرح مسلم الثبوت
۷- شرح کافیہ (تسہیل الکافیہ)
۸- شرح سلاسل الکلام
۹- شرح مرقات
۱۰- جواہر غالیہ
۱۱- التحفۃ الوزیریہ
۱۲- زبدۃ الحکمت
۱۳- رسالہ تحقیق تلازم

CamScanner

ان میں سے ''شرح ہدایۃ الحکمت'' اور ''تسہیل الکافیہ'' داخل نصابِ مدارسِ عربیہ ہیں، باقی کتب میں سے اکثر ایسی ہیں جن کا مطالعہ معلم و متعلم دونوں کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

تلامذہ:

مولانا کے ہزاروں نام ور شاگردوں میں سے کچھ مخصوص تلامذہ کے نام یہ ہیں:

- مولانا حکیم سیّد برکات احمد بہاری ٹونکی
- مولانا سیّد عبد العزیز سہارن پوری
- مولانا نادر الدین
- مولانا ماجد علی جون پوری
- مولانا محمد طیب مکی
- مولانا سیّد احمد بخاری (والد مولوی حکیم سیّد محمد احمد خیری علی گڑھی)
- مولانا ظہور الحسن رام پوری
- صاحب زادہ مولوی امیر محمد علی خاں رام پوری
- علامہ سیّد علی بلگرامی
- مولانا محمد اسماعیل
- مولانا ولایت حسین
- خلف الرشید مولانا اسد الحق خیر آبادی وغیرہم

ان میں سے اول الذکر چار وہ عقیدت مند ہیں جنھوں نے مولانا کے دربارِ علمی میں پندرہ سال سے لے کر بیس سال تک تعلیم میں صرف کیے ہیں، اور عمر کا بہترین حصہ استاد کی ناز برداری اور عتاب و غصہ کی برداشت میں گزارا ہے۔ (راقم الحروف کو تیسری پشت میں شرفِ تلمذ حاصل ہے، اول الذکر مولانا حکیم سیّد برکات احمد ٹونکی رحمۃ اللہ علیہ

کے شاگردِ رشید علامۃ الہند مولانا معین الدین اجمیری تھے، اور ان کی خدمت بابرکت میں ۶ سال (۱۳۵۴ھ تا ۱۳۵۹ھ) حاضری رہی اور تکمیلِ درسیات ہوئی)

اولاد:

مولانا نے دو شادیاں کیں:

زوجہ اولیٰ بنت مولوی فضل الرحمٰن سے عائشہ بی بی زوجہ محمد حسین بسمل تھیں۔

زوجہ ثانیہ دختر جناب بوعلی سے مولانا اسد الحق تھے، جو دختر احمد حسین سے منسوب تھے۔

فرماں روائے رام پور نے مولانا کی وفات کے بعد خلف الرشید مولانا اسد الحق کو مدرسہ عالیہ رام پور کا پرنسپل مقرر کر دیا۔ موصوف نے اپنی قابلیت سے اس جگہ کو پُر کیا، اور دریائے فیضِ علمی جاری فرمایا۔ افسوس یہ ہے کہ صرف ایک ہی سال اس عہدۂ جلیلہ پر فائز رہے تھے کہ ۷ ربیع الآخر ۱۳۱۸ھ کو والد ماجد کی وفات کے پورے ڈھائی سال بعد اس سرائے فانی سے عالم جاودانی کی طرف رحلت فرمائی، اور وہیں کٹرہ ملا محمد حسین لکھنوی میں سپردِ خاک ہوئے۔ تالیفات میں ''رسالہ حمیدیہ'' فن منطق میں یادگار ہے۔ اولاد میں مولوی حکیم ظفر الحق خیر آبادی بہ قید حیات ہیں، مولوی عزیز الحق اور بی بی رقیہ زوجہ حسن رضا سندیلوی جوارِ رحمتِ خداوندی میں پہنچ چکے۔ حکیم عابد علی کوثرؔ خیر آبادی نے مولانا اسد الحق کی وفات پر قطعۂ تاریخ لکھا، جس کا آخری شعر یہ ہے:

کوثرؔ زار سال فوتش گفت
اعلم ، اکمل ، مقیم خلد بریں
۱۳۱۸ھ

حکیم ظفر الحق صاحب خیر آباد میں طبابت کرتے ہیں۔ کثرتِ اولاد اور ناسازگاریِ زمانہ سے پریشانی میں زندگی گزرتی ہے۔ اس خاندان سے نسلی طور پر علمی فیض ختم ہو چکا، لیکن روحانی اولاد کا فیض مختلف چشموں سے جاری ہے۔

منطقُ وفلسفہ

علوم دو قسم کے ہیں:
ایک وہ جن کی ہر زمانے میں اِحتیاج رہتی ہے۔
اور دوسرے وہ جو کسی مخصوص دور کی ضرورت پوری کرتے ہیں۔
پہلی قسم کو علومِ حکمیہ کہتے ہیں۔
ان میں کچھ علومِ اصلیہ ہیں، اور کچھ فرعیہ۔
علومِ فرعیہ میں علم طب وعلم فلاحت (کاشت کاری) وغیرہما شامل ہیں، جن کی ہر دور میں ضرورت پڑتی رہی ہے۔
علومِ اصلیہ بھی دو قسموں پر ہیں:
ایک وہ علم جس سے عالم کے امورِ موجودہ اور امورِ قبل عالم سے انتفاع کیا جائے۔
اور دوسرا وہ علم جو ان امور کے طالب کے لیے ان کی تحصیل میں آلہ بنے۔ یہی علم منطق ہے۔ اور یہ تمام علوم کی تحصیل کا آلہ ہے۔
پہلی قسم حکمت (فلسفہ) ہے۔
اس علم سے مقصد یا صرف تزکیۂ نفس ہوگا، یا تزکیۂ نفس کے ساتھ عمل بھی مقصود ہوگا۔
اول علم نظری اور ثانی علم عملی ہے۔
علم نظری کی چار قسمیں ہیں:
کیوں کہ وہ امور یا تو کسی مادّۂ معینہ سے تعلق رکھتے ہوں گے، جیسے انسانیت اور عظمیت (ہڈی) وغیرہا۔

یا کسی خاص مادّہ سے ان کا تعلق نہ ہوگا، جیسے تربیع وتدویر (چوکور اور گول ہونا) وغیر ہا۔
یا وہ امور مادّہ سے بالکل مبرا ومبائن ہوں گے، جیسے باری تعالیٰ اور فرشتے۔
یا کبھی مادّہ سے متعلق ہوں گے، اور کبھی نہیں، جیسے وحدت و کثرت اور کلیت و جزئیت وغیرہا۔
پہلی قسم علم طبعی، دوسری علم ریاضی، تیسری علم الٰہی، اور چوتھی علم کلی سے تعبیر کی جاتی ہے۔
اسی طرح علم عملی بھی چار قسموں پر مشتمل ہے:
علم الاخلاق: اس کے ذریعہ انسان اپنی ذات کے احوال کو دنیوی و اُخروی سعادت کے لیے درست کرتا ہے۔
تدبیر منزل: اس سے انسان ایک گھر میں رہنے والوں کے ساتھ معاملات درست رکھتا ہے۔
سیاستِ مدنیہ: اس کے ذریعہ انسان شہر وملک والوں سے بہتر تعلقات پیدا کرتا ہے۔
صناعتِ شارعہ: اس کے ذریعہ انسان ایسے فضیلت والے نظام سے بہرہ ور ہوتا ہے جو تینوں قسموں کو شامل اور ایک ہی مقنن (نبی) کا مجوزہ ہو۔
منطق ایک فطری علم ہے، کسی مقصد پر دلیل و برہان پیش کرنا، قیاس کر کے نتیجہ نکالنا، افکارِ ذہنیہ کو خطا سے بچانا؛ اسی کا نام منطق ہے۔ اور معمولی سمجھ کا آدمی بھی اسی کی کوشش کرتا ہے۔
اس علم کا باضابطہ اظہار سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام سے ہوا۔ مخالفین کو عاجز وساکت کرنے کے لیے بہ طور معجزہ اس کا استعمال کیا گیا۔ (۱) پھر ان علوم کو یونانیوں نے اپنایا۔ یونان میں بڑے مرتبہ کے پانچ مشہور فلسفی گزرے ہیں:

۱- اخبار الحکما: قفطی، صفحہ ۲

۱۔ بندقلیس: ۵۰۰ قبل مسیح زمانۂ داؤد علیہ السلام میں گزرا ہے۔ حضرت لقمان علیہ السلام سے علم حکمت حاصل کرنے کے بعد یونان واپس آ گیا۔

۲۔ فیثاغورس: اصحاب سلیمان علیہ السلام کا شاگرد ہے۔

۳۔ سقراط: فیثاغورس کا شاگرد ہے۔ بتوں کی پرستش سے مخلوق کو روکنے اور دلائل کے ساتھ خالقِ واحد کی طرف توجہ دلانے پر بادشاہِ وقت نے قید کر کے زہر دلا دیا۔

۴۔ افلاطون: یہ بھی فیثاغورس کا شاگرد اور خاندانِ علم سے ہے۔ سقراط کی موجودگی میں گم نام رہا، اس کے بعد چمکا، اور خوب چمکا۔

۵۔ ارسطاطالیس: نیقوماخوس کا بیٹا ہے، اور ''صاحب المنطق'' کے لقب سے مشہور ہے۔ اسے ''خاتم حکمائے یونان'' کہا جاتا ہے۔ بعد کے سارے فلاسفہ اسی کے رہینِ منت اور خوشہ چیں ہیں۔

ان پانچ کے بعد دوسرے درجہ پر تالیس الملطی صاحب فیثاغورث، ذیمقراطیس اور انکساغوراس ہیں۔

ارسطو کی کتابوں کے شارح ہونے کی حیثیت سے ۹ فلسفی مشہور ہیں۔ یہ سب مقلد تھے، مجتہد نہ تھے۔

۱۔ ثاؤفرسطس
۲۔ اصطفن
۳۔ لیس یحیٰ بطریق اسکندریہ
۴۔ امونیوس
۵۔ سبلیقیوس

۶- بثاؤن

۷- فرفوریوس

۸- ثامسطیوس

۹- افرودیسی (اسکندر)

ان میں آخر الذکر تینوں شراح اونچے درجہ کے مالک ہیں۔

یونان میں مخصوص فنون کے کامل بھی بڑے بڑے نام ور گزرے ہیں۔ بقراط و جالینوس علم طبعیات و طب میں، اقلیدس علم ہندسہ میں، ارشمیدس علم الدوائر میں، بطلیموس اور دیو جانس کلبی علم المناظر والنجوم میں اپنی نظیر آپ تھے۔ (۱) ہر ایک اپنے فن میں یگانۂ روزگار تھا۔ آج بھی ان سب کے نام خواص اہل علم میں بڑی عزت سے لیے جاتے ہیں۔

مسلمان بادشاہوں میں سب سے پہلے عباسیہ خاندان کے خلیفۂ ثانی ابو جعفر المنصور عبداللہ نے علم فقہ کے ساتھ علم فلسفہ و منطق و ہیئت کو بھی حاصل کیا۔ اس کے کاتب عبداللہ بن المقفع الخطیب الفارسی مترجم کلیلہ و دمنہ نے ارسطو کی تین کتابوں ''قاطیغوریاس''، ''باری ارمیناس''، اور ''انولوطیقا'' کا عربی میں ترجمہ کر کے ''منطقی'' کے لقب سے شہرت حاصل کی۔ (۲) ارسطو سے لے کر خلافت عباسیہ تک گیارہ صدیاں گزر چکی تھیں، علومِ فلسفہ کی کوئی ترقی نہ ہو سکی تھی، گویا بازار سرد پڑ چکا تھا۔ سات واں عباسی خلیفہ مامون الرشید جب ۱۹۸ھ میں تختِ خلافت پر بیٹھا تو اپنے ذوق کی بنا پر ان فنون کی طرف متوجہ ہوا، قیصرِ روم کو لکھا، وہاں سے ارسطو کی کتابوں کا ڈھیر آ گیا۔ وزیر جمال الدین قفطی ''اخبار الحکما'' میں لکھتے ہیں:

۱- طبقات الامم: اندلسی، ص ۱۹-۳۲

۲- طبقات الامم، اندلسی، ص ۴۸-۴۹

CamScanner

''ولما سیرت الکتاب الی المامون جاء بعضھا تاما و بعضھا ناقصا فالناقص منھا ناقص الی الآن۔''

ترجمہ: ارسطو کی کتابیں (روم کے کتب خانہ سے) جو مامون کے پاس پہنچیں، ان میں بعض مکمل اور بعض ناقص تھیں، جو ناقص تھیں وہ اب تک ناقص ہیں۔

مامون الرشید نے حنین بن اسحاق الکندی اور ثابت بن قرہ وغیرہما کو عربی ترجمہ کا حکم دیا۔ اس طرح تیسری صدی ہجری کے شروع میں مسلمانوں نے ''کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن این وجدھا فھو احق بھا'' پر عمل پیرا ہو کر اپنی وراثت سمجھتے ہوئے آب و تاب کے ساتھ ان علوم کو چمکایا۔ چوتھی صدی ہجری میں شاہ منصور بن نوح سامانی کی درخواست پر حکیم ابونصر فارابی نے ان علوم کی ترصیع و تذہیب کر کے معلم ثانی کا لقب پایا اور فلسفہ ارسطو میں مہارت پیدا کر کے تقریباً دو درجن تصانیف کیں، جو سلطان مسعود کے زمانے تک اصفہان کے کتب خانہ صفوان الحکمت کی زینت بنی رہیں۔ سلطان مسعود نے شیخ الرئیس بوعلی سینا (المتوفی ۴۲۷ھ/ ۱۰۳۷ء) کو اپنا وزیر بنا کر تصانیفِ فارابی سے اِقتباس کرا کے کتابیں لکھوائیں۔ اتفاق سے کتب خانہ نذرِ آتش ہو گیا، تو ابن سینا محافظِ علوم بن گیا۔ اب جو کچھ ہے اسی کی محنت کا ثمر ہے۔

ابومحمد بن احمد اندلسی وزیر عبدالرحمٰن مستظہر باللہ اور محمد زکریا رازی صاحبِ صد تصانیف (المتوفی ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء عہد منصور بن اسماعیل سامانی) نے بھی چوتھی صدی ہجری میں اس پودے کو پروان چڑھانے میں کسر نہ اُٹھا رکھی۔ آخر الذکر نے فلسفہ ارسطو کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اُڑائیں اور اعتراضات و شبہات کا بے پناہ ذخیرہ کتابوں میں چھوڑا۔

پانچ ویں صدی ہجری اور اس کے بعد امام ابوحامد الغزالی (المتوفی ۵۰۵ھ)، علامہ ابن رشد (المتوفی ۱۱۹۸ء)، امام فخرالدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ)، امام ابن تیمیہ الحرانی (المتوفی ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۷ء)، سیّد شریف ابوالحسن الجرجانی (المتوفی ۸۱۶ھ)، نجم الدین نخجوانی، ابن سہلان، اور افضل الدین خونجی وغیرہم نے ان فنون میں نئی نئی باریکیاں پیدا کیں، اجتہادات کیے، آخرالذکر کی کتابیں دوسوسال تک داخل نصاب رہیں۔ علامہ ابن خلدون نے

''وعلی کتبه معتمد المشارقة لهذا العهد''

ترجمہ: اس کی کتابوں کو اس عہد کے علماے مشرق کا اعتماد حاصل ہے

لکھ کر سند اہمیت عطا کی ہے۔

شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی نے مشائیہ (متبعین ارسطاطالیس) کے معتقدات پر ضرب کاری لگا کر نئے باب کا اضافہ کیا۔ نصیرالدین محقق طوسی، قطب الدین رازی، صدرالدین شیرازی، میرزا جان، ملا جلال محقق دوّانی، ملامحمود جون پوری، مولانا امیر فتح اللہ شیرازی (المتوفی ۹۹۷ھ)، میر اسلم الہروی (المتوفی ۱۰۶۱ھ)، اور میر زاہد الہروی (المتوفی ۱۱۱۱ھ) وغیرہم نے اس فن کو چار چاند لگائے۔ امیر فتح اللہ شیرازی کو جلال الدین اکبر بادشاہ نے ۹۹۱ھ میں صدر کل بنا کر ''امین الملک'' اور ''عضد الدولہ'' کے خطاب سے نوازا۔ ہندوستان کے مشاہیر علما ان کے حلقہ درس میں شریک رہے۔ آپ نے محقق دوانی، صدر شیرازی، میر غیاث الدین منصور، اور میرزا جان کی تصانیف داخل نصاب کیں۔ ہندوستان میں انہیں کے زمانے سے ان علوم کو شان دار فروغ حاصل ہوا۔

آخر دور میں ملا نظام الدین استاذ الکل صاحبِ درسِ نظامیہ (المتوفی ۱۱۶۱ھ) کے

CamScanner

خاندانِ صلبی وروحانی نے اس وراثتِ علمی کی پوری حفاظت کی۔ آپ کے صاحب زادے عبدالعلی بحرالعلوم جامعیت میں اپنی نظیر نہیں رکھتے تھے۔ یہ خاندان سہالی سے فرنگی محل لکھنؤ آ گیا، اور اس کے بعد فرنگی محل اور خیرآباد دو مقامات ان علوم کے مرکز بن گئے۔

خاندانِ خیرآباد میں علامہ فضل حق خیرآبادی (المتوفی ۱۲۷۸ھ) اس فن کے امام تھے، اور اپنے دور میں نہ صرف ہندوستان بل کہ بیرونِ ہند بھی فن منطق وفلسفہ میں جواب نہیں رکھتے تھے۔ اس لیے آپ کو خاتم الحکما والمحققین کہا جاتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ علامہ کو درجۂ اجتہاد حاصل تھا، جس کی شہادت ''حاشیہ قاضی مبارک'' اور ''حاشیہ اُفق المُبین'' آج بھی بہ بانگ دُہل دے رہے ہیں۔ علامہ فضل حق ہی کے خلف الصدق مولانا عبدالحق خیرآبادی صاحبِ ''زبدۃ الحکمت'' ہیں۔ رحمهما الله رحمة واسعة۔

زبدۃ الحکمت

فخر الحکما مولانا محمد عبدالحق خیرآبادی کی منطق وفلسفہ میں پہلی اُردو تصنیف ہے، جس کا مطالعہ مبتدیوں کے لیے بے اِنتہا ضروری اور منتہیوں کو بے حد مفید ہے۔ اس کی زبان سادہ اور پچاس سال قبل کا علمی اندازِ بیان ہے۔ ایک طالب علم کو معقولات کی اوسط کتب سے جو معلومات ہو سکتی ہیں وہ اس مختصر سی کتاب سے حاصل ہو جاتی ہیں۔

کتاب کی خصوصیات یہ ہیں:

۱- تمام مسائل منطق وفلسفہ کا اِستقصار کیا گیا ہے۔

۲- اصل مسائل کی طرف توجہ دی گئی ہے، اور دلائل سے اعراض کیا گیا ہے، تاکہ مبتدی کا ذہن پراگندہ نہ ہونے پائے۔

۳۔ مشکل سے مشکل مسئلہ کو سہل عبارت میں حل کر دیا گیا ہے۔

۴۔ اختلافی مسائل کو بڑے اچھے انداز میں بیان کیا گیا ہے، اور جہاں ضرورت محسوس کی گئی ہے حق مسلک بھی ظاہر کر دیا گیا ہے۔ مثلاً تصدیق کی بساطت و ترکیب میں عام حکما اور امام رازی کا بنیادی اختلاف ہے، اور یہ امر بھی حکما کے نزدیک زبردست اختلاف کا موجب ہے کہ ''متعلق تصدیق'' کیا چیز ہے۔ ملا حمد اللہ سندیلوی اور میر باقر داماد کی طویل عبارت بھی طالب علم کے دماغ کو سکون نہیں بخشتی، لیکن مولانا نے چند الفاظ میں ایسے مسائل کو اس طرح حل کر دیا ہے کہ حقیقی صورت واضح و نمایاں ہو کر رہ گئی ہے، جس سے مولانا کے فضل علم کا اِعتراف کرنا پڑتا ہے۔

کتاب تین حصوں میں منقسم ہے:

منطق، طبعی، الٰہی

ان تینوں علموں کے ضروری اور اہم مسائل بیان کر دیے گئے ہیں۔

منطق میں ۷۰، طبعی میں بہ شمول فلکیات و عنصریات ۳۰، اور الٰہی میں ۱۸ر فصلیں ہیں۔

آخر میں ایک ضمیمہ بھی ہے، جسے مولانا نے شاگر دِ رشید نواب حامد علی خاں بہادر والی ریاست رام پور کے نام پر ''یادگارِ حامدیہ'' سے موسوم کیا ہے۔ اس میں ۳۵ فصلیں ہیں، جن میں مسائل منطق کو حصہ کتاب سے نسبۃً مشرّح بیان کیا گیا ہے۔

ان دونوں رسالوں کو مولوی حافظ سیّد اولاد حسین خیر آبادی نے افضل المطابع، دہلی میں ۱۳۳۱ھ میں شائع کرایا تھا۔ ''جوہر تہذیب'' (۱۳۳۱ھ) اس کی تاریخ طبع ہے۔ یہ مطبوعہ رسالہ اغلاط سے پُر تھا۔

تشکّر و اِمتنان

مَیں ''زبدۃ الحکمت'' کی اشاعت کے سلسلے میں سب سے پہلے محترم المقام مولوی شبیر احمد خاں غوری، ایم اے، علیگ، انسپکٹر مدارسِ عربیہ ورجسٹرار امتحانات عربی و فارسی صوبہ متحدہ کا شکر گزار ہوں، جنھوں نے ''باغی ہندوستان'' میں اس کا ذکر دیکھ کر اسے رائج الوقت سائز پر شائع کرنے کے لیے بار بار تقاضا کیا، اور خاندانِ خیر آباد کی یادگار کے طور پر امتحان منشی کامل و مولوی (الہٰ آباد) میں داخل نصاب کرایا۔ اس کے بعد رفیق محترم مولوی سیّد نجم الحسن رضوی خیر آبادی کا سپاس گزار ہوں، جنھوں نے دو نسخے؛ ایک قلمی اور دوسرا مطبوعہ (جواب معدوم الحصول ہے) بھیج کر مقابلۂ کتاب میں آسانی بہم پہنچائی۔ ان دونوں کے بعد عزیز گرامی مولوی سیّد ظہیر احمد نگینوی شکریہ کے مستحق ہیں، جو ماہ مئی میں روزانہ ایک میل دھوپ میں آ کر نہ صرف کتاب کا مقابلہ کراتے رہے، بل کہ اس کی فہرستِ مضامین بھی تیار کر کے ہاتھ بٹایا، اور چوں کہ مطبوعہ رسالہ اغلاط سے پُر تھا، اس لیے کافی دماغ سوزی سے بھی کام لینا پڑا۔

مَیں نے اس مقدمہ میں زیادہ تر اپنی کتاب ''باغی ہندوستان'' ہی سے مختصراً اِستنباط کیا ہے۔ اساطینِ سلسلۂ خیر آباد کے مفصل حالات کے لیے ''باغی ہندوستان'' کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

محمد عبد الشاہد خاں شروانی
زاویۂ علمیہ، محمد علی روڈ، علی گڑھ
یکم محرم الحرام ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۴۹ء

زبدة الحکمت

حصہ اوّل

منطق

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ رب العالمین، والصلٰوۃ والسلام علٰی خیر خلقہ محمد، و الہ، و اصحابہ اجمعین۔

اس کتاب میں تین علم مذکور ہیں:

اول منطق

دوسرا طبعی

تیسرا الٰہی

منطق میں دو قسمیں ہیں:

قسم اوّل

تصوّرات کے اِکتساب میں

اور اس میں کئی فصلیں ہیں:

فصل ا

جاننا چاہیے کہ علم دو قسم ہے:

ایک تصور

دوسرے تصدیق

اس واسطے کہ جو چیز جانی جائے بغیر حکم کے، یعنی اثبات یا نفی اس کے ساتھ نہ ہو، بل کہ صرف معنی اور مفہوم اس چیز کا ذہن میں حاصل ہو، اُس کو تصور کہتے ہیں۔ جیسا کہ اِدراک زید کا یا قائم کا، بغیر اس کے کہ حکم کیا جائے زید پر ساتھ قائم کے۔

اور اگر جانی جائے اس طور پر کہ حکم ہو اُس پر اثبات یا نفی کا، اُس کو تصدیق کہتے ہیں۔ جیسے جاننا زیدٌ قائمٌ کے معنی کا، اور یقین کرنا اس کا۔

اور تصدیق کی حقیقت میں اختلاف ہے۔ حکما کے نزدیک تصدیق صرف حکم کا نام ہے، اور تصور موضوع اور محمول کا، اور ایسا ہی تصور نسبت حکمیہ کا اس کے تحقق کی شرط ہے، یہ تصورات اس کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔ اس تقدیر پر تصدیق ادراک بسیط کا نام ہے۔

اور اِمام رازی کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق عبارت ہے امورِ ثلاثہ یا اربعہ کے مجموعہ کے ادراک سے۔ اس کے نزدیک تصدیق مرکب ہے تصوراتِ ثلاثہ یا اربعہ سے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ امام رازی کا مذہب اس باب میں اچھا نہیں ہے، اس واسطے کہ

CamScanner

تصور اور تصدیق دونوں قسمیں ہیں علم کی، اور ہر ایک کے حاصل کرنے کا ایک طریقہ خاص ہے۔ حکم کے حاصل کرنے کا طریقہ منحصر ہے حجت میں، اور سوا حکم کے جو ادراک ہے اس کے حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، وہ قول شارح ہے۔ پس ہر چیز سوا حکم کے حاصل ہوتی ہے قول شارح سے، برابر ہے کہ تصور موضوع اور محمول کا ہو یا تصور نسبت حکمیہ کا، پس ملانا ان تصورات کا حکم کے ساتھ اور قرار دینا مجموع کا تصدیق لغو ہے، اس واسطے کہ اس مجموعے کے لیے کوئی طریقہ خاص نہیں ہے۔

اس بیان سے ظاہر ہوا کہ جو شخص مقصودِ فن کو ملاحظہ کرے، اور مقصود کیا ہے؟ بیان کرنا ان طریق کا جو موصل ہوں طرف ادراک اور علم کے، اس پر مخفی نہ رہے گی یہ بات کہ ملاحظہ طرق کے امتیاز کا امر ضروری ہے علم کی تقسیم میں، اور وہ نہیں ممکن ہے مگر حکما کے مذہب پر، اور قطع نظر اس کے ثابت ہوا ہے اپنے محل میں کہ تصدیق حقیقت واقعیہ محصلہ ہے، اور حقیقت اعتباری نہیں ہے۔ پس ضروری ہے کہ وہ ایک چیز ہو اور مجموع مرکب تصوراتِ ثلاثہ یا اربعہ سے بے شک امر اعتباری ہے۔

پھر وہ لوگ جو تصدیق کو بسیط کہتے ہیں آپس میں مختلف ہیں:

بعضے کہتے ہیں کہ تصدیق علم کی قسم نہیں ہے، بل کہ لواحق سے ادراک کی ہے۔

اور بعضے کہتے ہیں کہ تصدیق علم و ادراک کی قسم ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ مذہب ثانی حق ہے، اور تصدیق بھی علم ہے مثل تصور کے، بل کہ تصور ادراکِ ضعیف اور تصدیق ادراکِ قوی ہے۔

اور شیخ رئیس نے کتاب ''شفا'' اور ''نجاۃ'' میں تصریح کی ہے اس امر کی کہ تصور اور تصدیق دو نوعیں مختلف ہیں علم کی۔ نہ یہ کہ اختلاف ان میں صرف بہ اعتبار متعلق کے ہے، جیسا کہ مذہب متاخرین کا ہے۔

اس لیے کہ لوازم ہر ایک کے مختلف ہیں۔ تصور کو عموم تعلق لازم ہے، کیوں کہ وہ ہر چیز سے متعلق ہوتا ہے، یہاں تک کہ اپنے نفس اور نقیض سے، اور تصدیق کو لازم ہے خصوص تعلق، اس واسطے کہ وہ نہیں متعلق ہوتی مگر نسبت تامہ خبریہ سے، جیسا کہ مذہب جمہور کا ہے، یا امر مجمل سے، جیسا کہ میر باقر وغیرہ کہتے ہیں۔ بہ ہر حال اُسے لازم ہے خصوص تعلق۔

اور اختلاف لوازم کا دلالت کرتا ہے ملزومات کے اختلاف پر، اور احتمال اس کا کہ یہ لوازم ماہیت کے نہ ہوں، بل کہ لوازم صنف یا وجود کے ہوں' مکابرہ سے خالی نہیں۔

فصل ۲

جاننا چاہیے کہ تصور اور اسی طرح تصدیق ہر ایک دو قسم پر ہے:

ایک بدیہی

دوسری نظری

بدیہی اُس کو کہتے ہیں کہ اپنے حاصل ہونے میں نظر اور فکر کی محتاج نہ ہو۔

اور نظری وہ ہے جس کا حاصل ہونا موقوف ہو فکر اور نظر پر۔

اس واسطے کہ اگر سب تصورات یا تصدیقات بدیہی ہوں، تو حاجت کسی چیز کے جاننے میں نظر اور فکر کی نہ ہو۔ اور اگر سب نظری ہوں تو لازم آئے دور یا تسلسل؛ اس

لیے کہ اوپر تقدیر نظریۂ کل کے ہر چیز کا جاننا موقوف ہوگا دوسرے پر، پس اگر اس کا جاننا بھی موقوف ہو اوّل پر تو لازم آئے گا دور، اور وہ محال ہے، اس واسطے کہ مستلزم ہے توقف الشیء علٰی نفسہٖ کو، اور استحالہ اُس کا بدیہی اور ظاہر ہے۔

اور اگر ایک چیز کا جاننا دوسرے پر موقوف ہو، اور دوسرے کا تیسرے پر، اور اسی طرح چلا جائے تو لازم آئے گا تسلسل، اور یہ بھی باطل ہے، اس واسطے کہ اس تقدیر پر موقوف ہوگا جاننا ہر چیز کا امور غیر متناہیہ کے جاننے پر، اور ادراک امور غیر متناہیہ کا محال ہے، خصوصاً زمانۂ متناہی میں، کہ وہ زمانہ کسب کا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ بعضے تصورات بدیہی ہیں مثل تصور حرارت اور برودت کے، اور بعضے نظری ہیں مثل تصور روح اور جن کے، اور بعضے تصدیقات بھی بدیہی ہیں، جیسے تصدیق کرنا اس بات کا کہ کل ہر چیز کا اعظم ہے اس کے جز سے، اور ایک آدھا ہے دو کا، اور بعضے نظری ہیں، جیسے تصدیق حدوثِ عالم کی۔

فصل ۳

جب کہ معلوم ہوا کہ علومِ نظریہ مطلقاً تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ' محتاج ہیں فکر اور نظر کے، تو معلوم کرنا چاہیے کہ نظر اور فکر اصطلاح میں عبارت ہے امورِ معلومہ کی ترتیب سے، تا کہ ان سے مجہول حاصل ہو۔

فصل ۴

جاننا چاہیے کہ ہر ترتیب صواب نہیں ہوتی، بل کہ بعضی ترتیبیں صواب ہوتی ہیں، اور علم واقعی کی طرف موصل ہوتی ہیں، اور بعضی غلط ہیں، اس واسطے کہ اگر سب ترتیبیں صحیح ہوں تو غلطیاں اور خطائیں عقلا کے افکار میں واقع نہ ہوتیں، حالاں کہ غلطیاں اور خطائیں عقلا کے افکار میں واقع ہوتی ہیں، بل کہ ایک شخص واحد کی رائے بہ اعتبار اختلافِ اوقاف کے مختلف اور متناقض ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ فطرتِ انسانی کافی نہیں ہے واسطے امتیاز خطا کے صواب سے، یعنی صواب اور خطا میں فطرتِ انسانی اور عقل بشری کما ینبغی فرق اور تمیز نہیں کرسکتی۔ پس احتیاج ہوئی ایسے قانون کی طرف جس میں راہیں مجہولات کے اکتساب کی معلومات سے مذکور ہوں۔ اور اس قانون کا نام منطق اور میزان ہے۔

اور اس سے تعریف منطق کی بھی ظاہر ہوگئی، اس واسطے کہ معلوم ہوا کہ منطق ایسے قوانین کے جاننے سے عبارت ہے جن کی مراعات بچاتی ہیں ذہن کو خطا سے بیچ فکر کے۔

CamScanner

فصل ۵

موضوع ہر علم کا وہ ہے کہ بحث کی جائے علم میں اُس کے عوارضِ ذاتیہ سے، جیسا کہ بدن انسان کا موضوع ہے طب کے علم کا، اور بحث کی جاتی ہے اس میں بدنِ انسانی کے عوارض سے صحت اور مرض کی حیثیت سے۔

اور کلمہ اور کلام موضوع ہے علم نحو کا، اور بحث کی جاتی ہے علم مذکور میں کلمہ اور کلام سے اعراب اور بنا کی حیثیت سے۔

پس موضوع منطق کا معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی ہے، اس حیثیت سے کہ موصل ہو مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی کی طرف۔ یہ مذہب ہے متاخرین کا۔

اور قدما کہتے ہیں کہ موضوع منطق کا معقولاتِ ثانیہ ہیں۔

اور معقولاتِ ثانیہ ان عوارض کو کہتے ہیں کہ عارض ہوں اشیا کو خصوصِ ملاحظہ ذہن میں۔ جیسے کلیت اور جزئیت اور ذاتیت اور عرضیت۔

اور تحقیق یہ ہے کہ موضوع منطق کا معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق ہے، اس حیثیت سے کہ معروض ہے معقول ثانی کا۔

اور جو شخص کہتا ہے کہ موضوع منطق کا معقول ثانی ہے، شاید غرض اس کی یہ ہے کہ موضوع منطق کا مفہوم ہے معقول ثانی کا، اس حیثیت سے کہ عارض ہو معلوم کو، ورنہ مفہوم معقول ثانی کا موصل نہیں ہے، اور نہ معروض ہے ان عوارض کا جن سے بحث کی جاتی ہے منطق میں۔

ایک لفظی، جیسے دلالت زید کی اپنے مسمّٰی پر

دوسرے غیر لفظی، جیسے دلالت عقود اور نصب اور خطوط اور اشارات کی اپنے مدلولات پر

پھر لفظی تین قسم ہے:

اول دلالت لفظی وضعی، جیسے دلالت زید کی اپنے مسمّٰی پر

دوسری لفظی طبعی، جیسے دلالت لفظ اُح اُح کی وجعِ صدر پر

تیسرے لفظی عقلی، جیسے دلالت لفظ دیز کی جو سنا گیا ہو پسِ دیوار سے لافظ کے وجود پر

اور غیر لفظی بھی تین قسم ہے:

اوّل غیر لفظی وضعی، جیسے دلالت دوالِ اربعہ مذکورہ کی اپنے مدلولات پر

دوسرے غیر لفظی طبعی، جیسے دلالت نبض کی مزاجِ مخصوص پر

تیسرے غیر لفظی عقلی، جیسے دلالت دُخان کی نار پر

پس دلالت کی چھ قسمیں ہیں۔

اور سیّد شریف کے نزدیک دلالت کی پانچ قسمیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ دلالت غیر لفظی طبعی نہیں ہوتی۔

اور ظاہر یہ ہے کہ دلالت نبض کی مزاج مخصوص پر، اور دلالت رنگ کی سرخی کی خجالت پر، اور زردی کی خوف پر طبعی غیر لفظی ہے، جیسا کہ تحقیق کیا ہے محقق دوّانی نے۔

فصل ۶

جاننا چاہیے کہ منطقی کو کسی طرح کی بحث الفاظ سے نہیں ہے، بل کہ نظر اس کی مقصور ہے معانی پر، اس واسطے کہ منطقی کو قولِ شارح اور حجت سے اور ان دونوں کے ایصال کی کیفیت سے بحث ہے، اور ظاہر ہے کہ موصل معانی ہیں نہ الفاظ، لیکن پھر بھی بحث الفاظ کی ضرور ہے، اس واسطے کہ اِفادہ اور اِستفادہ یعنی سمجھنا اور سمجھانا معانی کا موقوف ہے الفاظ پر، اس لیے کہ ترتیب معانی کی بغیر الفاظ کے بہت مشکل ہے۔ اس جہت سے منطق کی کتابوں میں ابتدا میں الفاظ کی بحث بیان کرتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوا کہ یہ بحث علم میں داخل نہیں ہے۔

فصل ۷

دلالت لغت میں عبارت ہے راہ دکھانے سے۔

اور اصطلاح میں ہونا ہے شے کا اس طور پر کہ لازم آئے اس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا۔

اور دلالت دو قسم ہے:

فصل ۸

منطقی کو ان دلالتوں میں سے صرف دلالت لفظی وضعی سے کام ہے، اور سوا اس دلالت کے کسی اور دلالت سے بحث نہیں ہے، اس واسطے کہ سمجھنا اور سمجھانا غیر کا بہ آسانی سوا اس دلالت کے اور کسی قسم سے متصور نہیں ہے۔

فصل ۹

دلالت لفظی وضعی کی تین قسم ہے:

ایک مطابقی

دوسری تضمنی

تیسری التزامی

اس واسطے کہ لفظ یا اپنے پورے معنی موضوع لۂ پر دلالت کرے، جیسے دلالت انسان کی حیوانِ ناطق پر۔

یا جزءِ معنی موضوع لۂ پر دلالت کرے، جیسے دلالت انسان کی فقط حیوان پر یا فقط ناطق پر۔

یا ایسے معنی پر دلالت کرے کہ نہ موضوع لہٗ ہو، نہ جز معنی موضوع لہٗ کا ہو، بل کہ خارج ہو معنی موضوع لہٗ سے، مگر لازم ہو اس کو، جیسے دلالت عمٰی کی بصر پر۔

اول کو دلالت مطابقی کہتے ہیں، اس لیے کہ لفظ مطابق ہے معنی کے۔

دوسری کو تضمنی کہتے ہیں، اس لیے کہ وہ دلالت معنی موضوع لہٗ کے ضمن میں ہے۔

تیسری کو اِلتزامی کہتے ہیں، اس واسطے کہ وہ دلالت ہے خارج لازم پر۔

فصل ۱۰

دلالت تضمنی اور اِلتزامی نہیں پائی جاتیں بغیر دلالت مطابقی کے، اس واسطے کہ جز بغیر کل کے نہیں سمجھا جاتا، اور تابع بغیر متبوع کے نہیں متحقق ہوتا، اور مطابقی کبھی بغیر ان دونوں کے متحقق ہوتی ہے، کیوں کہ جائز ہے کہ لفظ موضوع ہو ایسے معنی بسیط کے واسطے کہ اس کا نہ کوئی جز ہو، نہ لازم ہو۔

اور امام رازی نے اس مقام میں اس طور پر اعتراض کیا ہے کہ ہم نہیں مانتے اس بات کو کہ کوئی معنی ایسے پائے جائیں کہ اس کا کوئی لازم نہ ہو، اس واسطے کہ ہر معنی کو کچھ لازم ضرور ہے، اور کم تر یہ ہے کہ ہر معنی پر صادق ہے کہ اپنا غیر نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مراد لازم سے لازم بیّن بالمعنی الاخص ہے۔ اور لازم بیّن بالمعنی الاخص اس کو کہتے ہیں کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو جائے، اور اپنا غیر نہ ہونا اگر چہ ہر شے کو لازم ہے، مگر لازم بیّن بالمعنی الاخص نہیں ہے، اس واسطے کہ اکثر اوقات تصور اکثر معانی کا ہوتا ہے، اور معنی غیر کے ہرگز متصور نہیں ہوتے۔

فصل ۱۱

وہ لفظ جو وضع کیا جائے واسطے کسی معنی کے، یا مفرد ہے، یا مرکب ہے۔
مفرد اُسے کہتے ہیں کہ اس لفظ کے جز سے جزءِ معنی پر دلالت نہ قصد کی جائے۔
جیسے زید، اس واسطے کہ اس کے جز سے دلالت اس کے جزءِ معنی پر مقصود نہیں ہے۔
اور مرکب وہ ہے جس کے جزءِ لفظ سے دلالت جزءِ معنی پر مقصود ہو۔ جیسے دلالت رامی السہم کی اپنے معنی پر، اس واسطے کہ رامی ایک معنی پر دلالت کرتا ہے، اور سہم دوسرے معنی پر دلالت کرتا ہے، اور مجموع دونوں معنوں کا رامی السہم کے معنی ہیں۔

فصل ۱۲

مفرد تین قسم ہے:
اس واسطے کہ اگر اس کے معنی مستقل بالمفہومیت ہوں، یعنی اس کے معنی سمجھے جانے میں محتاج کسی اور چیز کے نہ ہوں، تو وہ اسم ہے۔
اگر معنی اس کے ملے ہوئے نہ ہوں کسی زمانہ سے، یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ سے علاقہ نہ رکھتے ہوں، اور کوئی زمانہ اس سے مفہوم نہ ہوتا ہو، تو کلمہ ہے۔
اگر مقرون ہوں معنی اس کے کسی زمانہ سے، اور اگر معنی اس کے مستقل نہ ہوں، تو اسے اِصطلاحِ منطق میں اداۃ کہتے ہیں، اور نحو کی اِصطلاح میں حرف کہتے ہیں۔

فصل ۱۳

بعضے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ فعل اور کلمہ ایک چیز ہے، یعنی جسے منطقی کلمہ کہتے ہیں اس کو نحوی فعل کہتے ہیں، اور یہ فہم ان کا غلط ہے، بل کہ فعل عام ہے کلمہ سے، اس واسطے کہ امشی اور تمشی فعل ہے نحویوں کے نزدیک، اور منطقی اس کو کلمہ نہیں کہتے، اس لیے کہ کلمہ مفرد کی قسم ہے، اور امشی اور تمشی مفرد نہیں ہے، بل کہ مرکب ہے، اس لیے کہ جزءِ لفظ اس کا دال ہے جزءِ معنی پر، اور نیز افعالِ ناقصہ افعال ہیں نحویوں کے نزدیک، اور یہ کلمات نہیں ہیں اہل منطق کے نزدیک، بل کہ ادواتِ زمانیہ ہیں۔

فصل ۱۴

مفرد کے معنی یا ایک ہوں یا بہت ہوں، اگر اس کے معنی ایک ہوں تو وہ تین قسم ہے۔
اس واسطے کہ دو حال سے خالی نہیں؛ یا یہ کہ معنی اس کے معین اور متشخص ہوں، یا نہ ہوں۔
اگر معنی اس کے متعین اور متشخص ہوں، تو اسے علم اور جزئی کہتے ہیں۔ جیسے زید۔
اور اگر اس کے معنی متعین اور متشخص نہ ہوں، تو وہ دو قسم ہے:

ایک وہ کہ معنی اس کے سب فردوں پر برابر بلا تفاوت صادق آئیں، یعنی صدق اس کے معنی کا افراد پر اولیت اور اولویت اور شدت اور ضعف اور زیادتی اور نقصان کے ساتھ متفاوت اور مختلف نہ ہو۔ اس قسم کا نام متواطی ہے۔ اس واسطے کہ سب افراد برابر ہیں اس معنی کے صادق آنے میں، جیسے انسان، کہ اس کا صدق سب افراد پر برابر ہے بلا تفاوت۔

اور دوسری قسم وہ ہے کہ صدق معنی کا اُس کے افراد پر برابر نہ ہو، بل کہ متفاوت ہو، کسی فرد پر صدق اوّل اور اولیٰ ہو، اور کسی پر اوّل اور اولیٰ نہ ہو، اور بعضے افراد پر شدید ہو اور زائد، اور بعضے پر ضعیف اور ناقص ہو، جیسے صدق وجود کا واجب اور ممکن پر، یا صدق اسود کا کالے اور نیلے پر، اور اسے مشکک کہتے ہیں، اس واسطے کہ شک واقع ہوتا ہے ناظر کو اس امر میں کہ آیا یہ مشترک ہے یا متواطی ہے۔

فصل ۱۵

جس لفظ کے معنی کثیر ہوں اس کی بھی کئی قسمیں ہیں:

اس واسطے کہ جس لفظ کے معنی کثیر ہوں اگر وضع کیا جائے وہ لفظ ہر معنی کے واسطے علحدہ وضع سے، یعنی ہر معنی کے واسطے وضع جداگانہ ہو، تو اسے مشترک کہتے ہیں۔ جیسے لفظ عین کا، کہ موضوع ہے واسطے آنکھ کے، اور چشمہ کے، اور باصرہ کے، اور سونے کے اوضاع علحدہ سے۔

اور اگر وضع کیا جائے ایک معنی کے واسطے ایک وضع سے، پھر استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں کسی مناسبت کی جہت سے، پس اگر مشہور ہو گیا ہو دوسرے معنی میں، اور ترک کیا گیا ہو اس کا موضوع اول، تو اُسے منقول کہتے ہیں۔

اور منقول تین قسمیں ہیں:

اس واسطے کہ اگر ناقل اس کا عرف عام ہو، اُسے منقولِ عرفی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ دابہ کا اصل میں موضوع تھا اُس جانور کے لیے جو چلے زمین پر، پھر نقل کیا اس کو عوام نے واسطے گھوڑے کے یا ہر چار پائے کے۔

اور اگر ناقل اربابِ شرع ہوں، تو اسے منقولِ شرعی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ صلوٰۃ کا، اس واسطے کہ اصل میں موضوع ہے دعا کے واسطے، پھر نقل کیا اس کو شارع نے واسطے ارکانِ مخصوصہ کے۔

اور اگر ناقل اس کی قوم خاص ہو، تو اسے منقولِ اصطلاحی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ اسم کا، اس واسطے کہ لغت میں اس کے معنی بلندی کے ہیں، اور نقل کیا اس کو نحویوں نے واسطے اس کلمہ کے جو مستقل ہو اپنے سمجھے جانے میں، اور دلالت نہ کرے کسی زمانہ پر ازمنہ ثلاثہ سے۔

اور اگر نہ مشہور ہوا ہو وہ لفظ دوسرے معنی میں، اور نہ متروک ہوا ہو موضوع اول، تو پہلے معنی کی نسبت سے اسے حقیقت کہتے ہیں، اور دوسرے معنی کے نسبت سے مجاز کہتے ہیں۔ جیسے لفظ اسد کا واسطے حیوان مفترس اور رجل شجاع کے۔

فصل ۱۶

اگر لفظ متعدد ہوں اور معنی ایک ہوں تو اسے مُرادف کہتے ہیں، جیسے اسد اور لیث۔

فصل ۱۷

مرکب دو قسم ہے:

ایک مرکب تام، اور وہ عبارت ہے اس کلام سے جس پر سکوت صحیح ہو، اور مخاطب اس کے سننے کے بعد منتظر کسی اور بات کا نہ رہے۔ جیسے زید قائم ہے۔

دوسرا مرکب ناقص، اور وہ ایسا کلام ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو، اور مخاطب کو انتظار باقی رہے۔ جیسے غلام زید کا۔

فصل ۱۸

مرکب تام دو قسم ہے:

ایک کا نام خبر اور قضیہ ہے، اور وہ عبارت ہے اس مرکب سے جس میں قصد کیا جائے حکایت نفس الامر سے، اور احتمال رکھے صدق اور کذب کا۔ جیسے کوئی کہے: عالم حادث ہے، اور زید قائم ہے۔

دوسرے اِنشا، اور اِنشا اُسے کہتے ہیں جس میں حکایت مقصود نہ ہو۔

اور اس کی کئی قسمیں ہیں:

امر ہے

اور نہی ہے

اور تمنی ہے

اور ترجی ہے

اور اِستفہام ہے

اور ندا ہے

فصل ۱۹

مرکب ناقص کئی قسم ہے:

اس واسطے کہ دوسرا جز اس کا اگر قید ہو اول کی، خواہ مضاف الیہ ہو یا صفت ہو، تو اس کا نام مرکب تقییدی ہے۔ جیسے غلام زید کا، اور رجل ایسا جو فاضل۔

اور اگر جزءِ ثانی صفت یا مضاف الیہ نہ ہو، تو وہ مرکب غیر تقییدی ہے، جیسے فی الدار۔

CamScanner

فصل ۲۰

مفہوم یعنی جو چیز کہ ذہن میں حاصل ہو۔

دو حال سے خالی نہیں؛

یا یہ کہ اس کا تصور منع کرے اس کے صدق سے بہت چیزوں پر، یعنی اس کے مفہوم کا صدق بہت چیزوں پر محال ہو، جیسے زید، اس لیے کہ زید کا مفہوم بہت چیزوں پر صادق نہیں آسکتا۔

اور یا ایسا نہ ہو، بل کہ عقل تجویز کرے اس کے مفہوم کے صدق کو بہت چیزوں پر، جیسے مفہوم انسان کا، اس واسطے کہ انسان صادق آتا ہے افرادِ کثیرہ پر۔

اول کو جزئی کہتے ہیں۔

اور دوسرے کو کلی کہتے ہیں۔

فصل ۲۱

کلی کئی قسم ہے:

اول وہ کہ اس کے افراد خارج میں متحقق نہ ہوں، جیسے لا شے، اور لا ممکن،

اور لاموجود، اس واسطے کہ کوئی چیز عالم میں ایسی نہیں ہے جس پر لاشے، یا لاممکن، یا لاموجود صادق ہو، بل کہ ہر چیز شے ہے، اور موجود ہے، اور ممکن ہے۔ اور ان مفہومات کے کلی کہنے کے صرف یہ معنی ہیں کہ مفاہیم ان کے ہذیت پر مشتمل نہیں ہیں۔

دوسری قسم وہ ہے کہ افراد اس کے ممکن ہوں، مگر سوا ایک فرد کے اور افراد متحقق نہ ہوں، جیسے شمس۔

تیسری قسم وہ ہے کہ افراد اس کے ممکن ہوں، مگر متحقق نہ ہوں، جیسے افراد عنقا کے۔

چوتھی قسم وہ ہے کہ ایک فرد اس کا متحقق اور موجود ہو، اور باقی افراد کا تحقق محال ہو، جیسے مفہوم واجب الوجود کا۔

پانچ ویں قسم وہ ہے کہ افراد اُس کے خارج میں متحقق ہوں، مگر متناہی اور محصور ہوں، جیسے کواکب سبعہ سیارہ۔

چھٹی قسم وہ ہے کہ افراد اس کے متحقق ہوں، اور غیر متناہی ہوں، جیسے افراد انسان اور فرس کے۔

اور یہاں ایک اعتراض مشہور ہے۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ مثلاً وہ صورت جو حاصل ہوئی ہو بیضۂ معینہ سے، یا وہ صورت جو دیکھی گئی ہو دور سے' جزئی ہے، حالاں کہ اس پر تعریف کلی کی صادق آتی ہے، اس واسطے کہ عقل تجویز کرتی ہے اس کے صادق آنے کو بہت چیزوں پر۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مراد صدق مفہوم سے یہ ہے کہ اُس کا صدق علیٰ وجہ الاجتماع ہو، یعنی ایک دفعہ بہت چیزوں پر صادق آئے اور صورت بیضۂ معینہ کی یا وہ صورت جو دیکھی گئی ہو دور سے دفعۃً واحدۃً بہت چیزوں پر صادق نہیں آتی، بل کہ بر سبیل بدلیت صادق آتی ہے۔

CamScanner

فصل ۲۲

دو کلیوں میں نسبت چار طرح پر متصور ہوسکتی ہے:

اس واسطے کہ دو کلیاں آپس میں یا ایسی ہوں کہ ہر ایک دوسرے پر صادق آئے، تو ان دونوں کو متساویین کہتے ہیں، اس لیے کہ ہر ایک مساوی ہے دوسرے کے صدق میں، جیسے انسان اور ناطق، اس واسطے کہ جو انسان ہے ناطق ہے، اور ہر ناطق انسان ہے۔

یا ایک کلی دوسری کے ہر فرد پر صادق آئے، اور دوسری اس کے ہر فرد پر صادق نہ آئے، تو ان میں عموم اور خصوص مطلق ہے، جیسے حیوان اور انسان، اس واسطے کہ حیوان صادق آتا ہے انسان کے ہر فرد پر، اور انسان حیوان کے ہر فرد پر صادق نہیں آتا ہے، بل کہ بعض افراد پر صادق آتا ہے۔

یا دونوں میں سے کوئی کسی کے فرد پر صادق نہ آئے، تو ان دونوں کو متبائنین کہتے ہیں، جیسے انسان اور فرس، اس واسطے کہ انسان کسی فرد پر فرس کے صادق نہیں آتا ہے، اور نہ فرس کسی فرد پر انسان کے صادق آتا ہے۔

یا ہر ایک دوسری کے بعض بعض افراد پر صادق آئے، جیسے حیوان اور ابیض، اس واسطے کہ بعض حیوان ابیض ہیں، اور بعضے ابیض حیوان نہیں، اور بعضے حیوان غیر ابیض ہیں، اور بعضے ابیض غیر حیوان ہیں۔ اگر نسبت اس قسم کی ہو، تو اس کا نام عموم اور خصوص من وجہ ہے۔

فصل ۲۳

جزئی کے ایک معنی مذکور ہو چکے، دوسرے معنی جزئی کے اور ہیں۔
وہ یہ کہ جو خاص مندرج ہو عام کے نیچے، اسے جزئی کہتے ہیں، اس کا نام جزئی اضافی ہے۔
اور معنی اول کا نام جزئی حقیقی ہے۔
بہ اعتبار اس معنی کے انسان بھی جزئی ہے، اس واسطے کہ حیوان کے نیچے داخل ہے، اور حیوان بھی جزئی ہے، اس واسطے کہ جسم نامی کے نیچے داخل ہے، اور جسم نامی بھی جزئی ہے، اس واسطے کہ جسم مطلق کے نیچے داخل ہے، اور جسم مطلق بھی جزئی ہے، اس واسطے کہ جوہر کے نیچے داخل ہے۔
اور جزئی اضافی اور جزئی حقیقی میں عموم خصوص مطلق ہے، اس واسطے کہ مثلاً زید جزئی حقیقی ہے اور جزئی اضافی بھی ہے، اور انسان جزئی اضافی ہے اور جزئی حقیقی نہیں۔

فصل ۲۴

کلیات پانچ ہیں، اور ان کو کلیاتِ خمسہ کہتے ہیں۔

پہلی جنس ہے، اور جنس اس کلی کو کہتے ہیں جو صادق آئے ایسی بہت چیزوں پر جن کی حقیقت آپس میں مختلف ہو اور مقول ہو ماہو کے جواب میں، جیسے حیوان، کہ وہ صادق آتا ہے انسان اور فرس اور غنم اور بقر پر، پس اگر کوئی شخص سوال کرے اور پوچھے کہ انسان اور فرس اور بقر اور غنم حقیقت ان کی کیا ہے؟ تو جواب اس کا یہ ہے کہ حیوان ہیں، اس واسطے کہ سائل کی غرض اس سوال سے دریافت کرنا ایسے امر کا ہے جو ان سب چیزوں پر صادق آئے، اور سب کی تمام حقیقت ہو، اس لیے کہ ماہو کا سوال نہیں ہوتا مگر حقیقت سے، پس ناچار جواب میں ایسی چیز کا ذکر کرنا چاہیے کہ داخل سب کی ذات میں ہو، اور سب میں برابر پائی جاتی ہو، اور وہ منحصر ہے حیوان میں۔

فصل ۲۵

دوسری کلی نوع ہے، اور وہ عبارت ہے اس کلی سے جو صادق آئے ایک حقیقت کے افراد پر اور واقع ہو ماہو کے جواب میں، جیسے انسان کہ اپنے افراد یعنی زید اور عمرو اور بکر پر صادق آتا ہے اور واقع ہوتا ہے ماہو کے جواب میں، مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ زید اور عمرو اور بکر کی حقیقت کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ وہ سب انسان ہیں، اس واسطے کہ سائل کی غرض یہاں دریافت کرنا اس حقیقت کا ہے جو مختص ہے ان افراد کے ساتھ، اور کسی اور نوع کے افراد کی اُس میں شرکت نہیں ہے، پس ناچار جواب اس سوال کا انسان ہے۔

اور نوع کے ایک اور معنی بھی ہیں، اور وہ اس ماہیت کو کہتے ہیں کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس محمول ہو جوابِ ما ہو میں۔

اور نوع اضافی اور نوع حقیقی میں عموم خصوص من وجہ ہے، اس واسطے کہ انسان پر دونوں صادق آتی ہیں، اور نقطہ اور وحدت پر حقیقی صادق ہے اور اضافی نہیں صادق، اور حیوان پر اضافی صادق آتی ہے اور حقیقی نہیں صادق آتی۔

فصل ۲۶

جنس کئی قسم ہے:

ایک سافل، وہ عبارت اس جنس سے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو، اور مافوق اُس کے جنس ہو، بل کہ نیچے اس کے نوع ہو، جیسے حیوان، اس واسطے کہ اس کے نیچے جنس نہیں ہے، بل کہ نوع ہے، وہ کون؟ انسان، اور اوپر اس کے جسم نامی ہے، پس حیوان جنس سافل ہوئی۔

دوسری متوسط، اور وہ وہ ہے کہ نیچے اس کے جنس ہو، اور اوپر اس کے بھی جنس ہو، جیسے نامی، اس واسطے کہ نیچے اس کے حیوان ہے، اور اوپر اس کے جسم مطلق ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جس کا نام عالی ہے۔ وہ عبارت ہے اس جنس سے جس کے اوپر جنس نہ ہو، اور نیچے اس کے جنس ہو، اور اسے جنس الاجناس بھی کہتے ہیں، جیسے جوہر، اس واسطے کہ اس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے، اور نیچے اس کے جسم مطلق ہے، اور جسم نامی ہے، اور حیوان ہے۔

CamScanner

فصل ۲۷

انواع کبھی مرتب ہوتے ہیں، اور ترتیب ان کی بر سبیل تنازل ہوتی ہے۔
پس نوع کبھی ہوتی ہے اس طرح پر کہ اس کے نیچے نوع ہے، اور اوپر کوئی نوع نہیں ہے۔ اس کا نام نوعِ عالی ہے۔
اور اگر نیچے بھی نوع اور اوپر بھی نوع ہے، تو اس کا نام نوعِ متوسط ہے۔
اور کبھی نیچے اس کے نوع نہیں ہوتی، اور اوپر نوع ہوتی ہے۔ اس کا نام نوعِ سافل ہے۔ اور اسے نوع الانواع بھی کہتے ہیں۔

فصل ۲۸

تیسری کلی فصل ہے، اور وہ ایسی کلی ہے جو کہی جائے ایّ شیء ھو فی ذاتہٖ کے جواب میں، مثلاً اگر کوئی شخص کہے اور پوچھے کہ انسان ایّ شیء فی ذاتہٖ یعنی آدمی اپنی ذات میں کیا چیز ہے؟ یعنی حقیقت اس کی کیا ہے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ ناطق ہے۔ پس فصل عبارت ہوئی اس کلی سے جو تمیز دے شے کو ان چیزوں سے جو جنس میں اس کے شریک ہوں۔

اور وہ دو قسم ہے:

ایک قریب

دوسری بعید

قریب اس فصل کو کہتے ہیں جو تمیز دے ان چیزوں سے جو شریک ہیں جنس قریب میں۔ جیسے ناطق فصل ہے انسان کی، اور تمیز دیتی ہے انسان کو ان چیزوں سے جو شریک ہیں انسان کے حیوان ہونے میں۔

اور فصل بعید وہ ہے کہ تمیز دے ان چیزوں سے جو شریک ہیں جنس بعید میں۔ جیسے حساس فصل ہے انسان کی، اور تمیز نہیں دیتی ہے ان چیزوں سے جو شریک ہیں اس کے حیوان ہونے میں، بل کہ تمیز دیتی ہے ان چیزوں سے جو شریک اس کے ہیں جسم نامی ہونے میں۔

فصل ۲۹

فصل کو ایک نسبت ہے نوع کے ساتھ، اور وہ نسبت یہ ہے کہ وہ نوع کی حقیقت میں داخل ہے۔ فصل کا نام بہ اعتبار اس نسبت کے مقوّم ہے۔

اور ایک نسبت ہے جنس کے ساتھ، وہ نسبت تحصیل اور قسم بنانے کی ہے، اس واسطے کہ جنس جیسے حیوان مثلاً ایک شے مبہم ہے، جب تک اس میں فصل نہ ملے اسے تحصیل نہ ہوگا، بعد ملنے فصل کے اس کی قسمیں علحدہ علحدہ ہو جاتی ہیں، مثلاً جب

ناطق حیوان سے ملا تو اس کی دو قسمیں ہو گئیں: ایک ناطق، اور ایک غیر ناطق۔ اس کو فصل مقسم کہتے ہیں۔
پس ناطق فصل مقوّم ہے انسان کی، اور فصل مقسّم ہے حیوان کی۔

فصل ۳۰

جو فصل مقوّم ہے عالی کی، مقوّم ہے سافل کی، مثلاً قابل ابعاد جیسا مقوم ہے جسم کا ویسا ہی مقوم ہے جسم نامی اور حیوان کا اور انسان کا، اور مثلاً نامی جیسا مقوم ہے جسم نامی کا ویسا ہی مقوم ہے حیوان اور انسان کا، اور مثلاً حساس اور متحرک بالارادہ جیسا مقوم ہے حیوان کا ویسا ہی مقوم ہے انسان کا۔
اور جو فصل مقوم سافل کی ہو کچھ ضرور نہیں کہ مقوم عالی کی بھی ہو، اس واسطے کہ ناطق مقوم ہے انسان کا، اور حیوان کا مقوم نہیں ہے، بل کہ اس کا مقسم ہے۔
لیکن کبھی مقوم سافل کا مقوم عالی کا بھی ہوتا ہے، اور وہ کون؟ مقوم عالی کا۔

فصل ۳۱

جو فصل مقسم ہے سافل کی، مقسم ہے عالی کی، اس لیے کہ ناطق جیسا حیوان کو تقسیم کرتا ہے طرف ناطق اور غیر ناطق کے ویسا ہی تقسیم کرتا ہے جسم نامی اور جسم مطلق کو بھی

طرف ناطق اور غیر ناطق کے۔

اور جو فصل مقسم ہے عالی کی ضرور نہیں کہ مقسم سافل کی بھی ہو، اس واسطے کہ حساس مقسم ہے جسم نامی کو طرف جسم نامی حساس کے اور جسم نامی غیر حساس کے، اور حیوان کو ان قسموں کی طرف تقسیم نہیں کرتا، اس واسطے کہ جو حیوان ہے وہ حساس ہے۔

مگر بعضے مقسم عالی کے مقسم سافل کے ہوتے ہیں، اور وہ کون؟ مقسم سافل کا۔

فصل ۳۲

چوتھی کلی خاصہ ہے، اور خاصہ اس کلی کو کہتے ہیں جو خارج ہوا فراد کی حقیقت سے، اور محمول ہو ان افراد پر جو داخل ہوں ایک حقیقت کے نیچے۔ جیسے ضاحک اور کاتب واسطے انسان کے۔

فصل ۳۳

پانچ ویں کلی عرضِ عام ہے، اور وہ عبارت ہے اس کلی سے جو خارج ہو حقیقت سے، اور صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول نہ ہو، بل کہ ایک حقیقت کے سوا اور حقیقتوں کے افراد پر صادق آئے۔ جیسے ماشی، کہ صرف افرادِ انسان پر صادق نہیں، بل کہ افرادِ فرس اور غنم اور بقر پر بھی صادق آتا ہے۔

فصل ۳۴

جاننا چاہیے کہ جنس اور نوع اور فصل کو ذاتیات کہتے ہیں، اور خاصہ اور عرض عام کو عرضیات کہتے ہیں۔

اور کبھی ذاتی کا اطلاق جنس اور فصل پر آتا ہے، اور نوع کو ذاتی نہیں کہتے۔

اور تحقیق یہ ہے کہ اگر ذاتی کے معنی یہ ہیں کہ داخل ہو ذات میں، تو نوع ذاتی نہیں ہوسکتی، کیوں کہ وہ عین ذات ہے، ذات میں داخل نہیں، تو اس صورت میں ذاتی منحصر ہوئی جنس اور فصل میں۔

اور اگر معنی ذاتی کے یہ ہوں کہ خارج ذات سے نہ ہو، تو نوع بھی ذاتی ہے، اس واسطے کہ وہ خارج نہیں ہے ذات سے، بل کہ عین ذات ہے۔

فصل ۳۵

کلی عرضی برابر ہے کہ خاصہ ہو یا عرض عام، دو قسم ہے:

ایک لازم

دوسرے مفارق

لازم اُسے کہتے ہیں کہ جس کا چھوٹنا شے سے محال ہو، خواہ اس کی ذات سے نہ

چھوٹے۔ جیسے جفت ہونا واسطے چار کے، اور طاق ہونا واسطے تین کے، اس واسطے کہ چار چیزیں جہاں ہوں گی جفت ہوں گی، اور تین چیزیں جہاں ہوں گی طاق ہوں گی۔

یا اس کے وجود سے نہ چھوٹے، اگرچہ اس کی ذات سے منفک ہو سکے، جیسے سیاہی حبشی کی، اس واسطے کہ وجودِ حبشی سے سیاہی کا اِنفکاک محال ہے اور ماہیت حبشی سے محال نہیں، اس لیے کہ ماہیت حبشی کی انسان ہے، اور سیاہی انسان کی ماہیت اور حقیقت کو لازم نہیں ہے۔

اور عرض مفارق اسے کہتے ہیں کہ اس کا انفکاک ملزوم سے محال نہ ہو۔ جیسے کاتب بالفعل یا ضاحک بالفعل واسطے انسان کے۔

فصل ۳۶

عرضِ لازم دو قسم ہے:

ایک وہ جس کا تصور لازم آجائے تصورِ ملزوم سے، جیسے تصور بصر کا لازم ہے عمی کے تصور کو۔

دوسرے وہ کہ اگر لازم اور ملزوم دونوں کا تصور کیا جائے تو لزوم کا جزم آجائے، جیسے جفت ہونا واسطے چار کے، اس واسطے کہ جو شخص تصور کرے چار چیزوں کا اور سمجھے معنی جفت ہونے کے، تو ضروری یقین کرے گا اس امر کا کہ چار چیزیں جفت ہوتی ہیں۔

CamScanner

فصل ۳۷

عرضِ مفارق، یعنی جس کا چھوٹنا معروض سے ہو سکے۔
اس کی بھی دو قسم ہے:
ایک وہ کہ معروض کو ہمیشہ عارض رہے، جیسے حرکت فلک کو ہمیشہ عارض رہتی ہے۔
دوسرے وہ کہ زوال پذیر ہو، خواہ جلد جائے، جیسے سرخیِ شرمندگی اور زردیِ خوف زدگی، یا دیر کو جائے، جیسے عشق۔

فصل ۳۸

معرف اسے کہتے ہیں جس کے تصور سے تصور معرف کا آ جائے۔
اور اس کی شرط یہ ہے کہ معرف سے اعرف اور اجلیٰ ہو، اس واسطے کہ وہ کاشف ہے معرف کا۔ پس ضرور ہے کہ اس سے زیادہ جلی اور روشن ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعریف ایسی چیز سے جو مساوی ہو یا خفی ہو معرف سے معرفت اور جہالت میں جائز نہیں ہے۔
اور معرف چار قسم ہے:
ایک حد تام ہے۔ حد تام اسے کہتے ہیں کہ تعریف ہو شے کی جنس قریب اور فصل قریب سے۔ جیسے تعریف انسان کی حیوان ناطق سے۔

دوسرے حد ناقص، وہ عبارت ہے تعریف سے ساتھ جنس بعید اور فصل قریب کے، یعنی اگر تعریف شے کی جنس بعید اور فصل قریب سے ہو، تو اسے حد ناقص کہتے ہیں۔ جیسے تعریف انسان کی ساتھ جسم ناطق کے۔ اور اگر فقط فصل قریب سے تعریف ہو، تو وہ بھی حد ناقص ہے، جیسے تعریف انسان کی صرف ناطق سے، لیکن یہ قلیل ہے۔

تیسری قسم رسم تام ہے۔ رسم تام اسے کہتے ہیں کہ تعریف ہو جنس قریب اور خاصہ سے۔ جیسے تعریف انسان کی ساتھ حیوان ضاحک کے۔

چوتھی قسم رسم ناقص ہے، اور رسم ناقص مرکب ہوتی ہے جنس بعید اور خاصہ سے۔ جیسے تعریف انسان کی ساتھ جسم ضاحک کے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ رسم ناقص صرف خاصہ سے ہوتی ہے، جیسے تعریف انسان کی ساتھ ضاحک کے۔

اور عرض عام کو تعریف میں کچھ دخل نہیں ہے، اس واسطے کہ اس سے تمیز نہیں ہوتی ہے۔

فصل ۳۹

تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے، اور کبھی لفظی ہوتی ہے۔

حقیقی کا حال معلوم ہوا۔

اور لفظی اسے کہتے ہیں جس میں صرف مدلول لفظ کی تفسیر قصد کی جائے، اور کوئی نئی بات جاننا مقصود نہ ہو، صرف احضار ہو صورتِ حاصلہ کا۔ جیسے کوئی شخص کہے کہ غضنفر شیر کو کہتے ہیں۔

قسم ثانی

اِکتسابِ تصدیقات میں

قضیہ اُس قول کو کہتے ہیں جو احتمال رکھے صدق اور کذب کا۔

اور وہ دو قسم ہے:

ایک حملیہ

دوسرا شرطیہ

حملیہ اسے کہتے ہیں جس میں حکم ہو، اس طور پر کہ ایک چیز دوسری چیز ہے۔ جیسے کوئی شخص کہے کہ زید قائم ہے، اور زید نہیں قائم ہے۔

اور شرطیہ وہ ہے جس میں اس طور کا حکم نہ ہو، بل کہ تعلیق ہو ایک امر کی دوسرے پر۔ جیسے کوئی شخص کہے: اگر آفتاب طالع ہو تو دن موجود ہے، اور نہیں ہے یہ بات کہ اگر آفتاب طالع ہو تو رات موجود ہو۔

فصل ۴۰

حملیہ مرکب ہوتا ہے تین جز سے:

ایک موضوع، اُسے محکوم علیہ کہتے ہیں۔

دوسرا محمول، اسے محکوم بہ کہتے ہیں۔

تیسرا رابط، اسے نسبت خبریہ کہتے ہیں۔

پس اگر کوئی شخص کہے کہ زید قائم ہے۔ پس زید موضوع اور محکوم علیہ ہے، اور قائم محمول اور محکوم بہ ہے، اور ہے کا لفظ نسبت اور رابط ہے۔

اور بعضے لغات میں رابط لفظ میں محذوف بھی ہو جاتا ہو جاتا ہے، لیکن مراد میں باقی رہتا ہے۔

فصل ۴۱

شرطیہ کے بھی کئی اجزا ہیں۔

پہلے کو مقدم کہتے ہیں۔

دوسرے کو تالی کہتے ہیں۔

اور رابط حکم ہے مقدم اور تالی کے بیچ میں۔

فصل ۴۲

کبھی تقسیم ہوتی ہے قضیہ کی بہ اعتبار موضوع کے۔

پس اگر اس کا موضوع شخص معین ہو، اسے شخصیہ کہتے ہیں۔ جیسے زید قائم ہے۔

اور اگر موضوع شخص معین نہ ہو، بل کہ کلی ہو، تو وہ کئی قسم ہے:

اول وہ کہ حکم ہو اس کی نفس ذات پر، جیسے کوئی شخص کہے کہ انسان نوع ہے اور حیوان جنس ہے۔ اس قضیہ کا نام طبعیہ ہے۔ اس واسطے کہ حکم اس میں نفس طبیعت پر ہے۔

اور اگر حکم افراد پر ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہے:

یا کمیت افراد کی بیان کی جائے، تو اس قضیہ کا نام محصورہ ہے۔ جیسے قول ہمارا کہ جو آدمی ہے حیوان ہے اور بعضے حیوان انسان ہیں۔

اور اگر کمیت افراد کی بیان نہ کی جائے، تو اس کو مہملہ کہتے ہیں۔ جیسے کوئی شخص کہے: انسان کاتب ہے۔

CamScanner

فصل ۴۳

محصورات چار ہیں:

ایک موجبہ کلیہ، جیسے ہر انسان حیوان ہے۔

دوسرا موجبہ جزئیہ، مثال اس کی: بعضے حیوان انسان ہیں۔

تیسرا سالبہ کلیہ، جیسے کوئی حبشی سفید نہیں ہے۔

چوتھا سالبہ جزئیہ، جیسے بعض انسان سفید نہیں ہیں، اور بعضے حیوان انسان نہیں ہیں۔

فصل ۴۴

اہل منطق کی عادت یہ ہے کہ موضوع کو لفظ ج سے تعبیر کرتے ہیں، اور محمول کو ب سے تعبیر کرتے ہیں۔

پس موجبہ کلیہ کے تعبیر میں کہتے ہیں جو ج ہے ب ہے۔ اور غرض اس تعبیر سے اختصار اور دفع مظنۂ انحصار ہے۔

فصل ۴۵

حمل اِصطلاح میں عبارت ہے دو مفہوموں کے متحد ہونے سے بہ اعتبار وجود کے، یعنی دو چیزیں جو متغائر ہوں بہ اعتبار مفہوم کے متحد ہوں بہ اعتبار وجود کے۔ جیسے کوئی شخص کہے کہ زید کاتب ہے۔ پس مفہوم زید اور کاتب کا علحدہ ہے، لیکن زید اور کاتب دونوں خارج میں موجود ہیں ایک وجود سے۔

اور حمل کی دو قسمیں ہیں:

اس واسطے کہ اگر ہو حمل بہ واسطہ ذو یا لہٗ کے، تو اسے حمل بالاشتقاق کہتے ہیں۔

اور اگر حمل ہو بلا واسطہ کسی چیز کے، تو اسے حمل بالمواطاۃ کہتے ہیں۔

فصل ۴۶

موضوع حملیہ کا اگر موجود ہو خارج میں اور حکم ہو اس پر بہ اعتبار تحقق موضوع کے خارج میں، تو اسے حقیقیہ خارجیہ کہتے ہیں۔ جیسے انسان کاتب ہے۔

اور اگر ہو موجود ذہن میں، اور حکم ہو اس پر بہ اعتبار وجود موضوع کے ذہن میں، تو اس قضیہ کا نام ذہنیہ ہے۔ جیسے انسان کلی ہے۔

اور اگر حکم ہو اس میں بہ اعتبار تقرر موضوع کے واقع میں، قطع نظر خصوص خارج اور ذہن سے، تو اُسے حقیقیہ کہتے ہیں۔ جیسے قول ہمارا: چار چیزیں زوج ہیں، اور دو دگنے ہیں ایک کے۔

فصل ۴۷

قضیہ موجبہ اور سالبہ ہر ایک دو قسم ہے:

ایک معدولہ

دوسرا غیر معدولہ

معدولہ وہ ہے کہ حرف سلب کا اس میں جز ہو موضوع کا، یا محمول کا، یا دونوں کا۔

مثال اول کی: لاحی جماد ہے۔

مثال دوسرے کی: زید لاعالم ہے۔

مثال تیسرے کی: لاحی لاعالم ہے۔ یہ اِیجاب میں

اور سلب میں مثال اول کی: لاحی نہیں ہے عالم۔

اور مثال ثانی کی: عالم نہیں ہے لاحی۔

مثال تیسرے کی: لاحی نہیں ہے لاجماد۔

اور غیر معدولہ وہ ہے جس میں حرف سلب کا جز نہ ہو۔

اور غیر معدولہ موجبہ کا نام محصلہ ہے۔

اور سالبہ کا نام بسیطہ ہے۔

CamScanner

فصل ۴۸

کبھی جہت ذکر کی جاتی ہے قضیہ میں، اس قضیہ کو موجہ اور رباعیہ کہتے ہیں۔

اور موجہات پندرہ ہیں؛ آٹھ بسیطی ہیں، اور سات مرکبی۔

بسائط میں پہلا ضروریہ مطلقہ ہے، اور ضروریہ وہ ہے جس میں حکم ہو، اس طور پر کہ محمول کا ثابت ہونا واسطے موضوع کے ضرور ہے، جب تک کہ ذات موضوع کی موجود ہے۔ جیسے کوئی شخص کہے کہ انسان حیوان ہے بالضرورۃ، اور انسان جماد نہیں ہے بالضرورۃ۔

دوسرا دائمہ مطلقہ، اور دائمہ مطلقہ اسے کہتے ہیں کہ اس میں حکم ہو، اس طرح پر کہ محمول موضوع کو ہمیشہ ثابت ہے یا مسلوب ہے۔ جیسے جو فلک ہے متحرک ہے بالدوام، اور کوئی فلک ساکن نہیں بالدوام۔

تیسرا مشروطہ عامہ ہے، اور مشروطہ عامہ اس قضیہ کو کہتے ہیں جس میں حکم ہو، اس طور پر کہ محمول کا ثابت ہونا موضوع کو ضرور ہے، یا نفی محمول کی موضوع سے ضرور ہے، جب تک کہ ذات موضوع کی متصف ہے وصف عنوانی کے ساتھ۔ اور وصف عنوانی اسے کہتے ہیں جس سے تعبیر کریں موضوع کی ذات کو۔ جیسے کوئی شخص کہے: بالضرورۃ جو کاتب ہے متحرک الاصابع ہے جب تک کاتب ہے، اور کوئی کاتب ساکن الاصابع نہیں ہے جب تک کاتب ہے۔

CamScanner

چوتھا عرفیہ عامہ، اور عرفیہ عامہ وہ قضیہ ہے جس میں حکم ہو دوام ثبوت محمول کا واسطے موضوع کے، جب تک ذات موضوع کی متصف ہے وصف عنوانی کے ساتھ۔ جیسے کوئی شخص کہے: بالدوام جو کاتب ہے متحرک الاصابع ہے جب تک کاتب ہے، اور بالدوام کوئی سونے والا جاگتا نہیں ہے جب تک سوتا ہے۔

پانچواں وقتیہ مطلقہ، اور وہ ایک قضیہ ہے جس میں حکم کیا جائے ساتھ ضرورت ثبوت محمول کے واسطے موضوع کے، یا حکم ہو نفی محمول کا موضوع سے وقت معین میں اوقات ذات سے۔ جیسے کہے تو: بالضرورۃ جو قمر ہے منخسف ہے وقت حیلولتِ زمین کے اس میں اور آفتاب میں، اور کوئی قمر منخسف نہیں وقت تربیع کے۔

چھٹا منتشرہ مطلقہ ہے، اور منتشرہ مطلقہ اسے کہتے ہیں جس میں حکم ہو ضرورت ثبوت محمول کا واسطے موضوع کے اور نفی محمول کی موضوع سے کسی وقت میں اوقات ذات سے۔ جیسے جو انسان ہے دم لیتا ہے کسی وقت بالضرورۃ، اور کوئی جماد نہیں دم لیتا ہے بالضرورۃ۔

ساتواں مطلقہ عامہ ہے، اور وہ عبارت ہے اس قضیہ سے جس میں حکم ہو ساتھ ثبوت محمول کے واسطے موضوع کے احد الازمنہ میں، یعنی یہ حکم ہو کہ محمول موضوع کو کسی زمانہ میں ازمنہ ثلاثہ سے ثابت ہے۔ جیسے جو انسان ہے ضاحک ہے احد الازمنہ میں، اور کوئی آدمی نہیں ضاحک بالفعل یعنی احد الازمنہ میں۔

آٹھواں قضیہ ممکنہ عامہ ہے، اور ممکنہ عامہ اسے کہتے ہیں جس میں حکم ہو جانب مخالف کی ضرورت کے سلب کا، یعنی اس میں یہ حکم ہو کہ جانب مخالف اس کی ضرور نہیں ہے۔ جیسے جو آگ ہے حار ہے بالامکان العام، اور کوئی آگ سرد نہیں بالامکان العام۔

فصل ۴۹

مرکبہ وہ قضیہ ہے جس کی حقیقت مرکب ہو ایجاب اور سلب سے۔

اور اعتبار اس کے نام رکھنے میں ساتھ موجبہ یا سالبہ کے پہلے جز کا ہے، اور اگر جزءِ اول اس کا موجبہ ہے، تو وہ موجبہ ہے۔ جیسے بالضرورۃ جو کاتب ہے متحرک الاصابع ہے نہ ہمیشہ۔

اور اگر جزءِ اول سالبہ ہو، تو اس کا نام سالبہ ہے۔ جیسے بالضرورۃ کوئی کاتب ساکن الاصابع نہیں ہے جب تک کاتب ہے نہ ہمیشہ۔

اور مرکبات سات ہیں:

ایک مشروطہ خاصہ ہے، اور مشروطہ خاصہ عبارت ہے مشروطہ عامہ سے ساتھ بڑھا دینے قید لا دوام بحسب الذات کے۔

اور دوسرا عرفیہ خاصہ ہے، اور وہ عبارت ہے عرفیہ عامہ سے ساتھ ازدیاد قید لا دوام بحسب الذات کے۔

اور تیسرا وجودیہ لاضروریہ ہے، اور وہ بعینہٖ مطلقہ عامہ ہے ساتھ قید لاضرورت بحسب الذات کے۔

اور چوتھا وجودیہ لادائمہ ہے، اور وہ بعینہٖ مطلقہ عامہ ہے ساتھ قید لا دوام بحسب الذات کے۔ مثال اول کی ایجاب میں: جو انسان ہے کاتب ہے بالفعل لا بالضرورۃ، اور کوئی انسان کاتب نہیں ہے بالفعل لا بالضرورۃ۔ اور مثال ثانی کی ایجاب میں: جو

انسان ہے ضاحک بالفعل ہے لا دائماً، اور سلب میں: کوئی انسان ضاحک بالفعل نہیں ہے لا دائماً۔

اور پانچواں وقتیہ ہے، اور وہ عبارت ہے وقتیہ مطلقہ سے ساتھ قید لا دوام بحسب الذات کے۔ جیسے بالضرورۃ جو قمر ہے منخسف ہے وقت حیلولتِ زمین کے درمیان اس کی اور آفتاب کے لا دائماً، اور بالضرورۃ کوئی قمر منخسف نہیں ہے وقت تربیع کے لا دائماً۔

چھٹا منتشرہ ہے، اور منتشرہ مطلقہ ہے مقید ساتھ لا دوام ذاتی کے۔ مثال اس کی: بالضرورۃ جو انسان ہے متنفس ہے کسی وقت میں لا دائماً۔

ساتواں ممکنہ خاصہ ہے، اور ممکنہ خاصہ وہ قضیہ ہے جس میں حکم ہو ارتفاع ضرورت مطلقہ کا وجود اور عدم کے دونوں جانبوں سے۔ جیسے کوئی شخص کہے: بالامکان الخاص جو انسان ہے ضاحک ہے، اور بالامکان الخاص کوئی انسان ضاحک نہیں ہے۔

فصل ۵۰

لا دوام اشارہ ہے مطلقہ عامہ کی طرف، اور لاضرورۃ ممکنہ عامہ کی طرف۔

پس جب کہا کہ جو انسان ہے متعجب ہے بالفعل لا دائماً، پس گویا یہ کہا کہ جو انسان ہے متعجب بالفعل ہے، اور کوئی انسان متعجب بالفعل نہیں ہے۔

اور جب کہا کہ جو حیوان ہے ماشی بالفعل ہے لا بالضرورت، پس گویا یہ کہا: جو حیوان ہے ماشی بالفعل ہے، اور کوئی حیوان ماشی بالامکان نہیں ہے۔

فصل ۵۱

فصل ہے بیچ بیان اقسامِ شرطیہ کے

جاننا چاہیے کہ شرطیہ دو قسم ہے:

ایک متصلہ

دوسرا منفصلہ

متصلہ وہ ہے جس میں حکم ہو ثبوتِ نسبت کا اوپر تقدیر ثبوتِ نسبت دوسری کے، یہ ایجاب میں، یا ساتھ نفی نسبت کے اوپر تقدیر نسبت دوسری کے سلب میں۔ مثال ایجاب کی: اگر ہو زید انسان تو ہوگا حیوان، اور سلب کی: نہیں یہ بات کہ اگر زید ہو انسان تو ہوگا فرس۔

پھر متصلہ کی دو قسمیں ہیں:

اس واسطے کہ اگر ہو حکم اتصال کا کسی علاقہ کی جہت سے درمیان مقدم اور تالی کے، تو نام اس کا لزومیہ ہے۔ جیسے مثال مذکور میں۔

اور اگر ہو یہ حکم بغیر علاقہ کے، تو اس کا نام اتفاقیہ ہے۔ جیسے اگر ہو انسان ناطق تو ہوگا حمار ناہق۔

اور منفصلہ وہ ہے جس میں حکم ہو ساتھ تنافی کے درمیان دو چیزوں کے موجبہ میں، یا ساتھ سلب تنافی کے سالبہ میں۔

فصل ۵۲

شرطیہ منفصلہ تین قسم ہے:

اس واسطے کہ اگر حکم ہو اس میں تنافی یا عدم تنافی کا دو چیزوں میں صدق اور کذب میں ساتھ ہی، تو اس کا نام منفصلہ حقیقیہ ہے۔ جیسے عدد یا زوج ہے یا فرد ہے، پس اجتماع زوجیت اور فردیت کا عدد میں ممکن نہیں، اور نہ ارتفاع اس کا ممکن ہے۔

اور اگر حکم ہو تنافی یا عدم تنافی کا صدق میں، تو اس کا نام مانعۃ الجمع ہے۔ جیسے کوئی شخص کہے: یہ شے یا شجر ہے یا حجر ہے، پس ممکن نہیں کہ شے معین حجر اور شجر ہو ساتھ ہی، اور یہ ہو سکتا ہے کہ نہ شجر ہو نہ حجر۔

اور اگر حکم ہو تنافی یا سلب تنافی کا کذب میں فقط، تو اس کا نام مانعۃ الخلو ہے۔ جیسے کوئی شخص کہے: یا یہ کہ زید دریا میں ہو یا نہ ڈوبے، پس خالی ہونا اس دونوں سے محال ہے، اور اجتماع محال نہیں ہے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ زید بحر میں ہو اور نہ ڈوبے۔

اور منفصلہ کی دو قسمیں ہیں:

ایک عنادیہ

اور ایک اتفاقیہ

عنادیہ عبارت ہے اس قضیہ سے جس کے اجزا کی ذات میں عناد ہو۔

اور اتفاقیہ اسے کہتے ہیں جس میں عناد محض اتفاق سے ہو۔

CamScanner

فصل ۵۳

حملیہ جیسا منقسم ہے طرف محصورہ اور مہملہ اور شخصیہ کے، ایسا ہی شرطیہ بھی منقسم ہے ان اقسام کی طرف، مگر یہ کہ قضیہ طبعیہ' شرطیہ میں متصور نہیں، اور تقادیر شرطیہ میں بہ منزلہ افراد کے ہیں حملیہ میں۔

پس اگر حکم ہو تقدیر معین اور وضع خاص پر، تو اس کا نام شخصیہ ہے۔ جیسے کوئی کہے:
اگر آج تو آئے گا میرے پاس اکرام کروں گا میں تیرا۔

اور اگر ہو حکم سب تقدیروں پر مقدم کے، تو اس کا نام کلیہ ہے۔ جیسے کہا جائے:
جب آفتاب طالع ہوگا تو دن موجود ہوگا۔

اور اگر ہو حکم بعض تقادیر پر مقدم کے، تو وہ جزئیہ ہے۔ جیسے کبھی ہوتی ہے یہ بات کہ اگر ہو شے حیوان تو وہ انسان ہے۔

اور اگر ذکر تقادیر کا کلاً اور بعضاً متروک ہے، تو اس کا نام مہملہ ہے۔ جیسے اگر زید ہوگا انسان تو وہ حیوان ہے۔

فصل ۵۴

تناقض عبارت ہے دو قضیوں کے اختلاف سے ایجاب اور سلب میں، اس طرح پر کہ ایک کو سچا ہونا چاہے دوسرے کے جھوٹے ہونے کو، اور بالعکس۔ جیسے زید قائم ہے، اور زید نہیں قائم ہے۔

اور شرط پائے جانے تناقض کے دو قضیوں مخصوصوں میں آٹھ وحدتیں ہیں، بغیر ان آٹھ وحدتوں کے تناقض متحقق نہیں ہوتا:

ایک وحدت	موضوع کی
دوسری وحدت	محمول کی
تیسری وحدت	زمانہ کی
چوتھی وحدت	مکان کی
پانچ ویں وحدت	قوت اور فعل کی
چھٹی وحدت	شرط کی
سات ویں وحدت	جزا اور کل کی
آٹھ ویں وحدت	اضافت کی

پس اگر مختلف ہوں دو قضیے ان امور میں، تو تناقض متحقق نہ ہوگا، جیسے زید قائم ہے، اور عمرو نہیں قائم ہے۔

زید قاعد ہے، زید نہیں قائم ہے۔

زید موجود ہے یعنی گھر میں، زید نہیں موجود یعنی بازار میں۔

زید سوتا ہے یعنی رات کو، زید نہیں سوتا ہے یعنی دن کو۔

زید متحرک الاصابع ہے بہ شرط کتابت کے، اور زید نہیں متحرک الاصابع بہ شرط عدم کتابت کے۔

شراب مٹکے میں مسکر ہے یعنی بالقوۃ، شراب مٹکے میں نہیں مسکر یعنی بالفعل۔

حبشی سیاہ ہے یعنی بعض اجزا اس کے، اور حبشی نہیں سیاہ یعنی تمام بدن اس کا، اس واسطے کہ دانت اس کے سفید ہیں۔

زید باپ ہے یعنی بکر کا، زید نہیں باپ یعنی خالد کا۔

فصل ۵۵

ضرور ہے دو محصوروں کے تناقض میں یہ امر کہ دونوں قضیے مختلف ہوں کم میں، یعنی کلیت اور جزئیت میں، پس اگر ایک کلیہ ہو، تو دوسرا جزئیہ ہو، اس واسطے کہ دو کلیے کبھی جھوٹے ہوتے ہیں، جیسے کوئی شخص کہے: جو حیوان ہے انسان ہے، اور کوئی حیوان انسان نہیں ہے۔ اور یہ ہوتا ہے اس مادّے میں جہاں موضوع عام ہو۔

اور ضرور ہے تناقض قضایائے موجہہ میں اختلاف جہت کا۔

پس نقیض ضروریہ مطلقہ کی ممکنہ عامہ ہے۔

CamScanner

اور نقیض دائمہ مطلقہ کی مطلقہ عامہ ہے۔

اور نقیض مشروطہ عامہ کی حینیہ ممکنہ ہے۔

اور نقیض عرفیہ عامہ کی حینیہ مطلقہ ہے۔

یہ بسائط موجبہ میں ہے۔

اور نقائض مرکبات کے مفہوم مردد ہے نقائض بسائط میں۔

فصل ۵۶

نقائض شرطیات کے اخذ میں شرط ہے اتفاق جنس اور نوع میں، اور مخالفت کیف میں۔

پس نقیض متصلہ لزومیہ موجبہ کی سالبہ متصلہ لزومیہ ہے، اور نقیض منفصلہ موجبہ عنادیہ کی سالبہ منفصلہ عنادیہ ہے۔

پس اگر کوئی کہے کہ ہمیشہ جب ہوگا ا ب پس ج د ہے، تو نقیض اس کی یہ ہے کہ نہیں ہے جب کہ ہوا ب پس ج د ہے۔

اور اگر کوئی کہے: ہمیشہ یا یہ کہ ہو یہ عدد زوج یا فرد ہو، پس نقیض اس کی یہ ہے کہ نہیں ہمیشہ یہ کہ یہ عدد زوج ہو یا فرد ہو۔

CamScanner

فصل ۵۷

عکس مستوی، اور اس کا نام مستقیم بھی ہے' عبارت ہے تبدیل دو طرفوں کے قضیہ سے، اس طرح پر کہ پہلے جز کو دوسرا جز قرار دیا جائے، اور دوسرا جز پہلا بنایا جائے، ساتھ باقی رہنے صدق اور کیف کے۔ پس سالبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے طرف سالبہ کلیہ کے، جیسے قول ہمارا: کوئی انسان حجر نہیں، عکس اس کا یہ ہے کہ کوئی حجر انسان نہیں۔

اور یہ ثابت ہے ساتھ دلیل خُلف کے۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ جب صادق آئے گا کوئی انسان حجر نہیں، تو یہ بھی صادق آئے گا کہ کوئی حجر انسان نہیں۔

اور اگر یہ قضیہ صادق نہ آئے، تو اس کی نقیض صادق آئے گی، وہ یہ کہ بعضے حجر انسان ہیں، اسے ہم بنادیں گے صغریٰ، اور ملا دیں گے طرف اصل کے، اس طرح پر کہ بعضے حجر انسان ہیں، اور کوئی انسان حجر نہیں ہے، نتیجہ ہوگا بعضے حجر حجر نہیں، اور یہ سلب الشیء عن نفسہ ہے، اور محال ہے۔

اور سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا، اس واسطے کہ جائز ہے کہ موضوع عام ہو حملیہ میں، اور مقدم عام ہو شرطیہ میں، مثلاً صادق آتا ہے بعضے حیوان انسان نہیں، اور کاذب ہے بعضے انسان حیوان نہیں۔

اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔ پس قول ہمارا: جو انسان ہے حیوان ہے' منعکس ہوتا ہے طرف اس قول کے کہ بعضے حیوان انسان ہیں، اور نہیں منعکس ہوتا طرف موجبہ کلیہ کے، اس واسطے کہ جائز ہے کہ محمول عام ہو۔

اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، اور یہ ظاہر ہے۔

فصل ۵۸

عکس نقیض عبارت ہے پہلے جز کے نقیض کو جزءِ ثانی اور نقیض ثانی کو اول بنا۔ سے ساتھ باقی رکھنے صدق اور کیف کے۔

اور موجبہ کلیہ اس عکس میں کنفسہا منعکس ہوتا ہے، یعنی موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہوتا ہے، جیسے کہا جائے: جو انسان ہے حیوان ہے، اس کا عکس نقیض یہ ہے جو لاحیوان ہے لا انسان ہے۔

اور موجبہ جزئیہ نہیں منعکس ہوتا اس عکس میں، اس واسطے کہ قول ہمارا بعضے حیوان لا انسان ہیں صادق ہے، اور عکس اس کا، وہ کیا ہے کہ بعضے انسان لاحیوان ہیں' نہیں صادق، بل کہ کاذب ہے۔

اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے کوئی انسان فرس نہیں، عکس اس کا: بعض لافرس لا انسان نہیں' صادق ہے، اور کوئی لافرس لا انسان نہیں' کاذب ہے۔ اس واسطے کہ اس کی نقیض وہ یہ ہے کہ بعضے لافرس لا انسان ہیں' صادق ہے۔

اور سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ آتا ہے، اس واسطے کہ قول ہمارا: بعضے حیوان انسان نہیں، عکس اس کا: بعضے لا انسان لاحیوان نہیں' صادق ہے۔

اور باقی عکوس موجہات کے مذکور ہیں بڑی کتابوں میں۔

فصل ۵۹

قیاس اس قول کو کہتے ہیں جو مرکب ہو دو قضیوں سے، اس طرح پر کہ لازم آئے ان سے ایک قول دوسرا اگر تسلیم کیے جائیں یہ قضیے، پس اگر ہو نتیجہ یا نقیض اس کی مذکور، تو اس کا نام استثنائی ہے۔ جیسے قول ہمارا: اگر ہو زید انسان تو ہوگا حیوان، لیکن وہ انسان ہے، تو نتیجہ دے گا کہ وہ حیوان ہے، اور اگر ہو زید حمار تو ہوگا ناہق، لیکن ناہق نہیں ہے، پس حمار نہیں ہے۔

اور اگر نتیجہ یا نقیض اس کی مذکور نہ ہو، تو اس کا نام اقترانی ہے۔ جیسے قول ہمارا: زید انسان ہے اور جو انسان ہے حیوان ہے، نتیجہ یہ ہے کہ زید حیوان ہے۔

فصل ۶۰

قیاس اقترانی دو قسم ہے:

ایک حملی

دوسرا شرطی

اور موضوع مطلوب کا قیاس حملی میں اصغر ہے، اس واسطے کہ اس کے افراد اکثر کم ہوتے ہیں۔

اور اس کے محمول کا نام اکبر ہے، اس واسطے کہ اس کے افراد بیش تر زیادہ ہوتے ہیں۔

اور وہ قضیہ جو جز قیاس کا ہو، اس کا نام مقدمہ ہے۔

اور وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو، اس کا نام صغریٰ ہے۔

اور وہ مقدمہ جس میں اکبر ہو، اس کا نام کبریٰ ہے۔

اور جز متکرر کو حد اوسط کہتے ہیں۔

اور ملانا صغریٰ کا ساتھ کبریٰ کے قرینہ اور ضرب کہلاتی ہے۔

اور وہ ہیئت جو حاصل ہوتی ہے کیفیت وضع اوسط سے درمیان اصغر اور اکبر کے، اس کا نام شکل ہے۔

اور اشکال چار ہیں:

اس واسطے کہ حد اوسط اگر محمول ہو صغریٰ میں اور موضوع ہو کبریٰ میں، جیسا قول ہمارا: عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے۔ تو اس کا نام شکل اول ہے۔

اور اگر محمول ہو دونوں میں، تو اس کا نام شکل ثانی ہے۔ جیسا قول ہمارا: جو انسان ہے حیوان ہے اور کوئی حجر حیوان نہیں ہے۔

اور اگر ہو موضوع دونوں میں، تو اس کا نام شکل ثالث ہے۔ جیسے جو انسان ہے حیوان ہے اور بعضے انسان کاتب ہیں۔

اور اگر موضوع ہو صغریٰ میں اور محمول کبریٰ میں، تو وہ شکل رابع ہے۔ جیسے قول ہمارا: جو انسان ہے حیوان ہے اور بعضے کاتب انسان ہیں۔

اور اشرف سب شکلوں میں شکل اول ہے، اور نتیجہ اس کا ظاہر بدیہی ہے۔

اور اس کے انتاج کی دو شرطیں ہیں:

شرط اول ایجاب صغریٰ کا

دوسری　　کلیت کبریٰ کی

پس اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں، یا ایک نہ ہو، تو نتیجہ لازم نہ ہوگا۔

اور ضربیں چار ہیں:

اس واسطے کہ احتمالات سولہ ہیں، کیوں کہ صغریٰ چار ہیں، اور کبریٰ بھی چار ہیں، یعنی موجبہ کلیہ، اور موجبہ جزئیہ، اور سالبہ کلیہ، اور سالبہ جزئیہ؛ اور چار چار میں ضرب کیے جائیں، تو سولہ ہوتے ہیں۔

شکل اول کی دو شرطوں سے بارہ ضربیں ساقط ہوتی ہیں۔ ایجاب صغریٰ نے آٹھ ساقط کیں، وہ صغریٰ سالبہ کلیہ چار کبروں کے ساتھ اور سالبہ جزئیہ صغریٰ چار کبروں کے ساتھ، اور دوسری شرط نے چار کو خارج کیا، کبریٰ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ ساتھ صغریٰ موجبہ کلیہ اور جزئیہ کے۔ چار ضربیں باقی رہیں نتیجہ دینے والیاں۔

ضرب اول مرکب ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے، نتیجہ موجبہ کلیہ ہے، جیسے قول ہمارا: جو انسان ہے حیوان ہے اور جو حیوان ہے جسم ہے، پس ہر انسان جسم ہے۔

اور ضرب ثانی مؤلف ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے، نتیجہ سالبہ کلیہ ہے، جیسے جو انسان ہے حیوان ہے اور کوئی حیوان حجر نہیں، نتیجہ یہ ہے کہ کوئی انسان حجر نہیں۔

ضرب ثالث مرکب ہے موجبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے، نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے، جیسے بعضے حیوان فرس ہیں اور جو فرس ہے صہال ہے، نتیجہ یہ ہے کہ بعضے حیوان صہال ہیں۔

ضرب رابع مرکب ہے موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے، نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے بعضے حیوان ناطق ہیں اور کوئی ناطق ناہق نہیں ہے، نتیجہ بعضے حیوان ناہق نہیں۔

CamScanner

فصل ٦١

انتاج موجبہ کلیہ کا شکل اول کے خواص سے ہے، جیسا نتیجہ دینا نتائج اربعہ کا اس کے خواص سے ہے۔

فصل ٦٢

شکل ثانی کے انتاج کی شرط بہ حسب کیف کے، یعنی ایجاب اور سلب کے' اختلاف ہے متقدمین کا، پس اگر صغریٰ موجبہ ہو تو کبریٰ سالبہ۔

اور بہ حسب کم یعنی کلیت اور جزئیت کے کلیت ہے کبریٰ کی، اور اگر کوئی شرط مفقود ہوگی تو لازم آئے گا اختلاف، جو موجب ہے عدم انتاج کا، اور نتیجہ اس شکل کا ہمیشہ سالبہ ہوتا ہے۔

اور ضربیں منتج چار ہیں:

اول موجبہ کلیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ، نتیجہ سالبہ کلیہ ہے، جیسے قول ہمارا: جو انسان ہے حیوان ہے اور کوئی حجر حیوان نہیں، نتیجہ یہ ہے کہ کوئی انسان حجر نہیں ہے۔ اور اس انتاج کی دلیل عکس ہے کبریٰ کا، اس واسطے کہ اگر عکس کیا جائے کبریٰ کا، اور ملایا جائے طرف صغریٰ کے، تو شکل اول بن جائے گی، اور نتیجہ مطلوبہ نکل آئے گا۔

اور ضرب دوسری مرکب ہے موجبہ کلیہ کبریٰ اور سالبہ کلیہ صغریٰ سے، جیسے قول ہمارا: کوئی انسان حمار نہیں اور جو ناہق ہے حمار ہے، نتیجہ یہ ہے: کوئی انسان ناہق نہیں۔

اور دلیل اس انتاج کی عکس ہے صغریٰ کا، اور بنانا اس کا کبریٰ، پھر عکس نتیجہ کا۔

ضرب تیسری مرکب ہے موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے، نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے بعض حیوان انسان ہیں اور کوئی حجر انسان نہیں، پس بعضے حیوان حجر نہیں۔

ضرب چوتھی سالبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ، نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے بعض جسم ناطق نہیں اور جو انسان ہے ناطق ہے، پس بعضے جسم نہیں انسان۔

فصل ۶۳

شرطیں انتاج شکل ثالث کی دو ہیں:

ایک ہونا صغریٰ کا موجبہ

دوسرا ہونا احد المقدمتین کا کلیہ

اور ضربیں منتجہ چھ ہیں:

پہلی مرکب ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے، نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے، جیسے قول ہمارا: جو انسان ہے کاتب ہے اور جو انسان ہے جسم ہے، پس بعضے کاتب جسم ہیں۔

دوسری مرکب ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے، نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے قول ہمارا: جو انسان ہے متحرک ہے اور کوئی انسان ساکن نہیں، پس بعضے متحرک ساکن نہیں۔

CamScanner

تیسری مرکب ہے موجبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے، نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے، جیسے بعضے کاتب حیوان ہیں اور جو کاتب ہے جسم ہے، پس بعضے حیوان جسم ہیں۔

چوتھی مرکب ہے موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے، نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے بعضے انسان کاتب ہیں اور کوئی انسان فرس نہیں، پس بعضے کاتب فرس نہیں۔

پانچویں مرکب ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور موجبہ جزئیہ کبریٰ سے، نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے، جیسے جو انسان ہے حیوان ہے اور بعضے انسان کاتب ہیں، پس بعضے حیوان کاتب ہیں۔

چھٹی مرکب ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور سالبہ جزئیہ کبریٰ سے، نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے جو انسان ہے ناطق ہے اور بعضے انسان نہیں ہیں کاتب، پس بعضے ناطق نہیں ہیں کاتب۔

اور شرائط شکل رابع کے باوصف کثرت کے اور قلت منفعت کے مذکور ہیں مبسوطات میں، اور ایسے ہی شرائط اشکال کے بہ اعتبار جہت کے مذکور ہیں مطولات میں۔

فصل ۶۴

اس بیان سے مفہوم ہوا کہ نتیجہ قیاس میں تابع ادون المتقدمتین کے ہوتا ہے بہ اعتبار کم اور کیف کے، اور ادون کیف میں سلب ہے اور کم میں جزئیت ہے۔

پس جو قیاس کہ مرکب ہو موجبہ اور سالبہ سے نتیجہ اس کا سالبہ ہے۔

اور جو مرکب ہو کلیہ اور جزئیہ سے نتیجہ اس کا جزئیہ ہے۔

اور جو مرکب ہو دو کلیوں سے کبھی نتیجہ اس کا کلیہ ہوتا ہے اور کبھی جزئیہ ہوتا ہے۔

فصل ٦۵

قیاس اقترانی شرطی کا حال انعقاد اشکالِ اربعہ میں، اور ضروبِ منتجہ میں، اور شروطِ معتبرہ میں بعینہٖ حال اقترانی حملی کا ہے۔

مثال شکل اول کی متصلہ سے: جب ہوگا زید انسان ہوگا حیوان اور جب ہوگا حیوان ہوگا جسم، پس جب ہوگا زید انسان ہوگا جسم۔

مثال شکل ثانی کی: جب ہوگا زید انسان ہوگا حیوان اور نہیں ہے یہ بات کہ جب ہو حجر تو ہو حیوان، پس نہیں ہے یہ کہ جب ہو زید انسان تو ہوگا حجر۔

مثال شکل ثالث کی: جب ہوگا زید انسان تو ہوگا حیوان اور جب ہوگا زید انسان تو ہوگا کاتب، پس کبھی ہے یہ بات کہ جب ہو زید حیوان تو ہوگا کاتب۔

اور وہ اقترانی شرطی جو مرکب ہو منفصلات سے، مثال اس کی شکل اول کی یہ ہے: یا ہر ا ب ہے، یا ج د ہے، اور ہمیشہ ہر د ہ ہے، یا د ر ہے، نتیجہ یا ہر ا ب ہے، یا ہر ج ہ ہے، یا ہر د ر ہے۔

فصل ٦٦

قیاس استثنائی مرکب ہے ایسے دو مقدموں سے کہ ایک شرطیہ ہو، دوسرا حملیہ، اور بیچ میں دونوں کے کلمہ اِستثنا کا، اور اسی واسطے اس کا نام استثنائی ہے۔

پس اگر شرطیہ متصلہ ہو تو استثنا عین مقدم کی منتج ہے عین تالی کو، اور استثنا نقیض تالی کی منتج ہے نقیض مقدم کو، جیسے قول ہمارا: جب ہوگا آفتاب طالع تو دن موجود ہے، لیکن آفتاب طالع ہے، پس دن موجود ہے، لیکن دن نہیں موجود، پس آفتاب نہیں طالع۔

اور اگر ہو منفصلہ حقیقیہ تو استثنا ہر ایک کے عین کی نتیجہ دے گی دوسرے کی نقیض کو، اور بالعکس، اور مانعۃ الجمع قسم اول کو فقط، اور مانعۃ الخلو قسم ثانی کو فقط۔

فصل ٦٧

اِستقرا کہتے ہیں حکم کرنے کو کلی پر ساتھ تتبع اکثر جزئیات کے۔ جیسے قول ہمارا: جو حیوان ہے اس کا نیچے کا کلّہ چلتا ہے دانت چابنے کے، اس واسطے کہ ہم نے تتبع کیا، اور تلاش کیا حیوانات کو، تو اکثر کو ایسا ہی پایا، پس ہم نے حکم کیا کہ ہر حیوان ایسا ہی ہے۔

اور استقرا مفید یقین کو نہیں ہے، اس واسطے کہ جائز ہے کہ سب افراد کلی کے ایسے نہ ہوں، جیسا کہ مشہور ہے کہ ناکے کا اوپر کا کلہ چلتا ہے۔

فصل ۶۸

تمثیل عبارت ہے حکم کے ثابت کرنے سے ایک جزئی میں واسطے پائے جانے اس حکم کے اور جزئی میں بہ سبب کسی جامع مشترک کے۔ جیسے قول ہمارا: عالم مؤلف ہے، پس وہ حادث ہے، جیسے بیت۔
اور اثبات امر مشترک کے واسطے بہت طریقے ہیں مذکور علم اصول میں۔

فصل ۶۹

برہان اُس قیاس کو کہتے ہیں جو مرکب ہو مقدماتِ یقینیہ سے، اور وہ دو قسم ہے:
ایک لمی
اور ایک اِنی
لمی وہ ہے جس کی حدِ اوسط علت ہو واسطے ثبوت اکبر کے واسطے اصغر کے واقع میں، جیسا کہ وہ واسطہ ہے ثبوت حکم میں۔ اور اسے لمی اس واسطے کہتے ہیں کہ یہ فائدہ دیتا ہے لم کو یعنی علت حکم کو۔
اور انی وہ ہے کہ اوسط اس میں واسطہ ہو فقط حکم کا، اور علت نہ ہو، بل کہ اوسط اس

میں کبھی مفعول ہوتی ہے۔

مثال لمی کی: زید محموم ہے، اس واسطے کہ وہ متعفن الاخلاط ہے اور جو متعفن الاخلاط ہے محموم ہے، پس زید محموم ہے۔ پس جیسے اوسط اس قیاس میں علت ہے ثبوت حمی کی واسطے زید کے ہمارے علم میں ویسے ہی وہ علت ہے واسطے وجود حمی کے واقع میں۔

مثال انی کی، قول ہمارا: زید متعفن الاخلاط ہے، اس واسطے کہ وہ محموم ہے اور جو محموم ہے متعفن الاخلاط ہے، پس زید متعفن الاخلاط ہے۔ پس وجود حمی کا علت ہے واسطے ثبوت تعفن اخلاط کے ہمارے ذہن میں، اور نفس الامر میں علت نہیں ہے، بل کہ امر بالعکس ہے۔

فصل ۰۷

مغالطہ قیاس مرکب ہے ایسے مقدمات سے جو مشابہ ہوں مقدماتِ یقینیہ کے، اور واقع میں حقہ نہیں ہیں۔ اور اس کا نام سفسطہ ہے۔ پس سفسطہ وہ قیاس ہے جو فاسد ہو مادّہ کی جہت یا صورت کی جہت یا دونوں جہتوں سے۔

اور تفصیل اس کی بڑی کتابوں میں مذکور ہے۔

حصہ ثانی

علم طبعی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جسم طبعی

اس میں تین فن ہیں:

اول۔ جسم طبعی ہیں۔

اور اس میں کئی فصلیں ہیں:

فصل ۱

علم طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے حرکت اور سکون کی حیثیت سے، اور بحث کی جاتی ہے اس علم میں جسم کے عوارض سے اسی حیثیت سے۔

اور جسم طبعی وہ ہے جس میں ابعادِ ثلاثہ یعنی طول اور عرض اور عمق مفروض ہو سکیں، اور وہ متصل واحد ہے، اجزاء لاتجزی سے مرکب نہیں ہے، جیسا گمان ہے متکلمین کا۔

اس واسطے کہ اگر جسم مرکب ہو اجزاء لاتجزی سے، تو آپس میں یہ اجزا ملیں یا نہ ملیں؛

اگر نہ ملیں تو جسم ان سے ہرگز مرکب نہ ہوگا۔

اور اگر ملیں تو دو حال سے خالی نہیں:

یا یہ کہ بالکل مل جائیں، یعنی متداخل ہو جائیں، یہاں تک کہ سب کا مکان اور جگہ ایک ہو جائے، تو حجم ان سے حاصل نہ ہوگا، پس کیوں کر ان سے جسم مرکب ہوگا۔

یا بالکل نہ ملیں، بل کہ بعض ہر جز کا دوسرے جز کے بعض سے ملے، یا مداخل ہو، اور بعضے سے نہ ملے، نہ مداخل ہو۔

تو ہر جز کے دو جز ہوں گے:

ایک مداخل

اور ایک غیر مداخل

یا دو طرفیں ہوں گی، ایک طرف سے مماس ہوگا ایک جز کو، اور دوسری طرف سے مماس ہوگا دوسرے جز کو۔

یا فارغ ہوگا اس کی مماست سے۔

پس جس جز کو لا یتجزی فرض کیا تھا قابل ہو گیا قسمت کے، اگرچہ وہما ہو، پس لا یتجزی نہ رہا۔

اور نیز اگر ہم فرض کریں ایک جز کو درمیان دو جزؤں کے، پس یا یہ کہ اوسط حاجب ہو دونوں طرفوں کو تماس سے یا حاجب نہ ہو۔

برتقدیر اوّل ہوں گے واسطے وسط کے دو طرفین، ایک طرف سے مماس ہوگا احد الجزئین کو، اور طرف ثانی سے دوسرے جز کو، پس ضرور ہوگا اس کے دونوں طرفوں میں امتداد قابل قسمت کے۔

اور اوپر تقدیر ثانی کے یا یہ کہ وسط متداخل ہو احد الطرفین میں، یا دونوں میں، پس اس سے حجم حاصل نہ ہوگا۔

پس جسم مرکب نہ ہوگا ایسے اجزا سے۔

یا ان اجزا میں ترتیب نہ ہو تو ان سے ترکیب متصور نہ ہوگی۔

فصل ۲

جب باطل ہوا ترکب جسم کا اجزاء لا تجزی سے، تو ثابت ہوا کہ وہ متصل بسیط ہے، اور اتصال اُسے عارض نہیں ہے، بل کہ اتصال اس کا ذاتی ہے۔ اس قدر پر سب حکما کا اتفاق ہے۔

پھر اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا جسم فقط اتصال کا نام ہے، یا مرکب ہے دو چیزوں سے؟

ایک کا نام ہیولیٰ ہے۔

دوسرے کا نام صورتِ جسمیہ ہے۔

پہلا مذہب اشراقیہ کا ہے، دوسرا مذہب مشائیہ کا۔

مشائیہ کے نزدیک جو جسم ہے مرکب ہے دو جزؤوں سے؛

ایک حال ہے۔

دوسر محل ہے۔

حال کا نام صورتِ جسمیہ ہے۔

اور محل کا نام ہیولیٰ ہے۔

بیان اس کا یہ ہے کہ جسم مفرد جیسے پانی یا ہوا متصل واحد ہے واقع میں جیسا متصل واحد ہے ازروے حس کے، اور ممکن ہے انقسام اس کا خارج میں طرف اجزا کے، پس جس وقت وہ منفصل ہو، اور انقسام اس پر طاری ہو، تو دو متصل پیدا ہو جائیں گے، اور اتصال واحد جاتا رہے گا۔

اب دو حال سے خالی نہیں؛

یا یہ کہ کہا جائے کہ پہلا متصل بالکل معدوم ہو گیا، اور یہ دو متصل نئے پیدا ہو گئے، اور یہ باطل ہے بالضرورت، اس واسطے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں اس بات کو کہ جس وقت تفریق کرتے ہیں ہم ایک متصل کو طرف دو متصلوں کے تو قطعی یہ حکم کرتے ہیں کہ ایک متصل دو ہو گئے، اور وہ متصل بالکل معدوم نہیں ہو گیا، اور یہ دونوں کتم عدم سے نہیں پیدا ہوئے۔

یا یہ کہ کہا جائے کہ یہ دونوں متصل پہلے بالقوۃ موجود تھے اس متصل واحد میں، اب بالفعل ہو گئے، اس تقدیر پر ضرور ہے کہ قوت انفصال کی قبل تحقق انفصال کے اس میں موجود ہو، پس یہ قوت یا متصل واحد میں موجود ہو، اور یہ محال ہے، اس واسطے کہ متصل واحد جاتا رہتا ہے وقت طریان انفصال کے، پس کیوں کر ہوگا قابل واسطے انفصال کے، حالاں کہ قابل کو باقی رہنا مقبول کے ساتھ ضرور ہے۔

یا قوت انفصال کی ہو کسی اور ایسے جز میں جو موجود ہو جسم میں، اور نہ ہو وہ جز خود متصل نہ منفصل، بل کہ اپنی ذات میں عاری ہو اتصال اور انفصال سے، اور ہو جائے وقت حلول متصل واحد کے متصل اور وقت حلول دو متصلوں کے منفصل، پس وہ محل ہوگا اتصال اور انفصال کا۔

اس سے ثابت ہوا کہ جسم میں دو جز ہیں:

ایک متصل ہے

دوسرا عاری ہے اتصال اور انفصال سے، مگر قابل ہے اتصال اور انفصال کے

جزءِ متصل کا نام صورتِ جسمیہ ہے۔

اور قابل کا نام ہیولیٰ ہے۔

اور ایک دوسرے میں حال ہے، اور یہ نہیں ہو سکتا کہ جزء متصل محل ہو اور قابل حال ہو، اس واسطے کہ اگر ایسا ہو تو ضرور ہے کہ جزءِ متصل کے جانے سے یہ جز بھی جاتا رہے، اس واسطے کہ حال منعدم ہو جاتا ہے محل کے منعدم ہونے سے، باوصف اس کے کہ یہ جز باقی رہتا ہے، اور جزءِ متصل معدوم ہو جاتا ہے۔ پس یہ جز محل ہے اور جزءِ متصل حال ہے۔

فصل ۳

جب یہ ثابت ہوا کہ صورتِ جسمیہ حال ہے ہیولیٰ میں ان اجسام میں جو قابل انفصال کے ہیں، اور یہ اجسام مرکب ہیں ہیولیٰ اور صورت سے، تو ضرور ہوا کہ سب اجسام خواہ انفصال ان میں ہو سکے یا نہ ہو سکے، جیسے افلاک، مرکب ہوں گے ہیولیٰ اور صورت سے، اس واسطے کہ صورتِ جسمیہ حقیقت واحدہ ہے، جب یہ چاہے گی حلول کو ایک مقام پر تو سب مقاموں پر مقتضی ہوگی حلول کی، اس واسطے کہ مقتضٰی طبیعت واحدہ کا مُتخلّف نہیں ہوتا۔

فصل ۴

صورتِ جسمیہ محتاج ہے اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی، اس واسطے کہ صورت جسمیہ متشخص نہیں ہو سکتی بغیر تناہی اور تشکل کے، اور تناہی اور متشکل ہونا اس کا نہیں ممکن بغیر ہیولیٰ کے، پس تشخص اس کا نہیں ممکن بغیر ہیولیٰ کے۔

بیان پہلے مقدمہ کا یہ ہے کہ کوئی مقدار اور بُعد غیر متناہی نہیں، اس واسطے کہ اگر بعد غیر متناہی پایا جائے طول اور عرض میں، تو ممکن ہو یہ کہ نکلیں اس میں ایک مبدا سے

دو امتداد ایک طرز پر، گویا وہ دونوں ساقیں ہوں مثلث کی، پس اگر وہ ممتد ہوں غیر متناہی تک تو ضرور ہے کہ ان کے بیچ کا پھیلاؤ بھی غیر متناہی ہو، حالاں کہ وہ محصور ہے بین الحاصرین۔

اور دوسرے مقدمہ کا بیان یہ ہے کہ جب باطل ہوا غیر متناہی ہونا صورتِ جسمیہ کا، تو نہ ہوگی وہ مگر متناہی اور متشکل، اور تناہی اور تشکل اس کا موقوف ہے ہیولیٰ پر، اس واسطے کہ اگر مادّہ جو قابل ہے تعدد اور افتراق کا' نہ ہو، اور تشخص اور مقدار مقتضی صورتِ جسمیہ کا ہو، تو لازم آئے انحصار صورتِ جسمیہ کا شخص واحد میں، اور یہ باطل ہے۔

پس معلوم ہوا کہ تعدد افراد صورتِ جسمیہ کا اور اختلاف اس کے تشخصات اور اشکال اور مقادیر کا ہیولیٰ کی جہت سے ہے، پس ثابت ہوئی احتیاج صورت کی مادّے کی طرف تشخص اور تناہی اور تشکل میں۔

فصل ۵

ہیولیٰ نہیں ممکن ہے کہ پایا جائے بغیر صورت جسمیہ کے۔

بیان اس کا یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ پایا جائے بغیر صورت جسمیہ کے، پس دو حال سے خالی نہیں؛

یا یہ کہ ذات وضع اور متحیز اور قابل اشارہ حسیہ کے ہو، یا نہ ہو۔

تقدیر اوّل پر یا منقسم اور متجزی ہو، یا نہ ہو، اگر نہ ہو، تو ہوگا جو ہر فرد، پس نہ ہوگا محل اتصال کا، پس نہ ہوگا محل صورت جسمیہ کا، اس واسطے کہ وہ ممتد ہے جہاتِ ثلاثہ میں، اور اگر منقسم تینوں جہتوں میں ہو، تو مقدار ہوگا، یا محل ہوگا مقدار کا، پس نہ ہوگا مجرد صورت جسمیہ سے۔

اور اوپر تقدیر ثانی کے یعنی اگر متحیز اور ذات وضع نہ ہو، یا یہ کہ صورت جسمیہ اُس سے لاحق ہو سکے، یا نہ ہو سکے۔

اگر صورتِ جسمیہ اُسے لاحق نہ ہو سکے تو ہیولیٰ نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ ہیولیٰ عبارت ہے صورتِ جسمیہ کے محل سے، پس ایسا جوہر کہ جس سے صورتِ جسمیہ کا لاحق ہونا محال ہو ہیولیٰ نہ ہوگا، اور مادّہ اجسام کا نہ ہوگا، بل کہ جوہر مفارق ہوگا۔

اور اگر ممکن ہو اس کو لاحق ہونا صورت جسمیہ کا، تو جس وقت اسے لاحق ہو صورتِ جسمیہ، یا یہ کہ پایا جائے جمیع احیاز میں، اور یہ محال ہے، یا کسی حیز میں حاصل نہ ہو، اور وہ بھی محال ہے، اس واسطے کہ وجود جسم کا بغیر حیز کے محال ہے، یا بعضے احیاز میں ہو اور بعضے میں نہ ہو، اور یہ بھی باطل ہے، اس واسطے کہ نسبت اس کی سب احیاز کی طرف برابر ہے، پس لازم آئے گی ترجیح بلا مرجح۔

پس ظاہر ہوا یہ کہ پایا جانا ہیولیٰ کا بغیر صورتِ جسمیہ کے محال ہے۔

فصل ۶

انواع اجسام کے واسطے اور صورتیں بھی ہیں، جن سے اجسام کے انواع مختلف

ہو جاتے ہیں، اور وہ صورتیں مبادی ہیں ان آثار کی جو مخصوص ہیں انواع کے ساتھ، اور داخل ہیں انواع کی حقیقت میں، اور محصّل ہیں جسم مطلق کی ماہیت کی۔ اور دلیل اُس پر یہ ہے کہ اجسام کے آثار مختلف ہیں، اور اشکال اور کیفیات علحدہ علحدہ ہیں، جیسے خفت اور ثقل اور حرارت اور برودت اور یبوست اور رطوبت۔

پس یہ آثار یا مستند ہوں طرف اسباب خارجہ کے، اور یہ ظاہر البطلان ہے، اس واسطے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں یہ کہ پانی بطبعہٖ رطب ہے، اور زمین ثقیل ہے، مائل ہے مرکز کی طرف بطبعہا۔

یا مستند ہوں طرف ایسے امور کے جو داخل ہوں نفس حقائق اجسام میں؛

پس یا یہ کہ مستند ہوں طرف ہیولیٰ کے، اور یہ باطل ہے، اس واسطے کہ ہیولیٰ قابل محض ہے، اور قابل فاعل نہیں ہوتا۔

یا مستند ہوں طرف صورتِ جسمیہ کے، اور یہ بھی باطل ہے، اس واسطے کہ صورت جسمیہ مشترک ہے سب اجسام میں۔ پس اگر یہ آثار مستند ہوں صورت جسمیہ کی طرف، تو لازم آئے گا اشتراک ان آثار کا سب اجسام میں۔

یا مستند ہوں طرف اور مبادی کے، جو داخل ہوں اجسام کی حقیقت میں۔

پس ثابت ہوا کہ واسطے ہر نوع کے انواع اجسام سے صورتیں اور ہیں سوا صورت جسمیہ کے، اور منوع ہیں جسم کی، اور وہ بھی حال ہیں ہیولیٰ میں، اور ہیولیٰ محتاج ہے ان صورتوں کی طرف تحصّل نوعی میں۔

فصل ۷

بیچ کیفیت تلازم کے درمیان ہیولیٰ اور صورت کے

جب یہ ثابت ہوا کہ ہیولیٰ اور صورت آپس میں متلازم ہیں، اور ایک بغیر دوسرے کے نہیں پایا جاتا، اور تلازم دو چیزوں میں نہیں ہوتا جب تک کہ ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو، پس ضرور ہے کہ ایک اُن میں سے دوسرے کا محتاج ہو، اور دوسرا علت ہو، پس یا یہ کہ صورت علت موجبہ ہو ہیولیٰ کی، یا ہیولیٰ علت موجبہ ہو صورت کی، یا دونوں معلول ہوں کسی علت تیسری کے۔

اور اوّل باطل ہے، اس واسطے کہ صورت نہیں پائی جاتی مگر ساتھ شکل کے، اور شکل متاخر ہے ہیولیٰ سے، پس صورت موجودہ متاخر ہے ہیولیٰ سے۔ پس نہ ہوگی صورت علت موجبہ ہیولیٰ کی، اس واسطے کہ علت موجبہ کو تقدم معلول پر واجب ہے۔

اور شق ثانی بھی باطل ہے، اس واسطے کہ ہیولیٰ علت فاعلہ ہے، پس نہیں ممکن کہ فاعل ہو۔

پس متعین ہوئی شق ثالث، وہ یہ کہ دونوں معلول ہوں سبب ثالث کے، کہ بری ہو جسمیت اور جسمانیات سے، اور قائم کرے یہ سبب ہیولیٰ کو صورت کے ساتھ، اور باقی رکھے اسے ساتھ توارد افراد صورت کے ہیولیٰ پر۔

پس ثابت ہوا کہ ہیولیٰ محتاج ہے صورت کا اپنے تحصل اور بقا میں، اور صورت محتاج ہے ہیولیٰ کی اپنے تشخص اور تشکل میں بغیر لزومِ دور کے۔

فصل ۸

مکان یا خلا ہے، یا سطح باطن ہے جسم حاوی کی، جو مماس ہو سطح ظاہر کو جسم محوی کی۔

اور اول باطل ہے، اس واسطے کہ اگر خلا ہو تو یا لاشے محض ہو یا بُعد موجود ہو، مجرد مادّہ سے لاشے محض ہونا باطل ہے، اس واسطے کہ خلا زیادتی اور نقصان قبول کرتی ہے، اور جو چیز زیادتی اور نقصان قبول کرے وہ لاشے محض نہیں ہوسکتی۔

مقدمہ ثانیہ بدیہی ہے، اور پہلا بھی بدیہی ہے، اس لیے کہ جو خلا دو دیواروں میں ہے وہ کم ہے اُس خلا سے جو دو شہروں میں ہے۔

اور بعد مجرد ہونا بھی محال ہے، اس واسطے کہ اس تقدیر پر لازم آئے گا تداخل ابعاد کا، اور تداخل محال ہے، اور علت استحالہ تداخل کی ہیولیٰ نہیں ہے، اس واسطے کہ ہیولیٰ ہر بعد کا قابل ہے، اور فی نفسہٖ ذی امتداد نہیں ہے۔

اور بعد مجرد ممتد ہے، یہ نہیں ہوسکتا کہ اس میں دوسرا ممتد آجائے، اور امتداد نہ بڑھے۔

پس ثابت ہوا کہ مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے، جو مماس ہے سطح ظاہر کو جسم محوی کے۔

فصل ۹

جو جسم ہے اس کے واسطے ایک حیز طبعی ہے، کہ چاہتی ہے طبیعت جسم کی اُس میں رہنے کو، اگر کوئی قاسرا سے نہ نکالے، اور پھر آنے کو طرف اس کے بہ اقرب طرق، اگر کوئی قاسرا سے خارج کرے اس حیز سے، اس واسطے کہ جسم جس وقت مخلّٰی بالطبع فرض کیا جائے۔

پس یا یہ کہ کسی حیز میں نہ ہو، اور یہ محال ہے۔

یا سب حیزوں میں ہو، اور وہ بھی ظاہر الاستحالہ ہے۔

یا بعضے احیاز میں ہو، اور بعضے میں نہ ہو؛

پس حاصل ہونا ان بعض میں یا بہ اِقتضا امر خارج کے ہو، اور یہ باطل ہے، اس واسطے کہ اسے امور خارجہ سے خالی فرض کیا ہے۔

یا بہ اِقتضا صورتِ جسمیہ کے ہو، اور یہ بھی باطل ہے، اس واسطے کہ اگر یہ حیز مقتضی صورت جسمیہ کا ہو تو لازم آئے اشتراک جمیع اجسام کا اس حیز میں۔

یا بہ اِقتضا ہیولیٰ کے ہو، یہ بھی محال ہے، اس واسطے کہ ہیولیٰ تحیز میں تابع ہے صورت کے۔

یا بہ اِقتضا کسی اور امر کے ہو، کہ وہ داخل ہے ذات جسم میں، اور مختص ہے اس کے ساتھ، وہ کون؟ صورت نوعیہ، اور اس کا نام طبیعت بھی ہے۔ پس یہ حیز طبعی ہوگا جسم کے واسطے۔

اور یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک جسم کے واسطے دو حیز طبعی ہوں، اس واسطے کہ جس وقت حاصل ہو ایک حیز میں، اگر طلب کرے دوسرے کو تو اول طبعی نہ ہوگا، اور اگر نہ طلب کرے دوسرے کو تو دوسرا طبعی نہ ہوگا۔

فصل ۱۰

جو جسم ہے اس کے واسطے ایک شکل طبعی ہے، اس واسطے کہ جو جسم ہے متناہی ہے، اور جو متناہی ہے متشکل ہے، اور جو متشکل ہے اس کے واسطے شکل طبعی ہے، پس ہر جسم کے واسطے ایک شکل طبعی ہے۔

ہر جسم کا متناہی ہونا پہلے ثابت ہو چکا۔

اور ہر متناہی کا متشکل ہونا اس واسطے ہے کہ جو متناہی ہے احاطہ کرتی ہے اسے ایک حد یا کئی حدود، پس ضرور ہے کہ متشکل ہو۔

اور یہ کیوں کہا گیا کہ جو متشکل ہے اُس کے واسطے شکل طبعی ہے، اس واسطے کہ اگر ہم فرض کریں ارتفاع قواسر کا، تو بلاشبہہ ہوگا جسم ایک شکل معین پر، اور یہ شکل یا مقتضی اس کی طبع کا ہو، یا کسی قاسر کی جہت سے آئی ہو۔ شق ثانی محال ہے، اس واسطے کہ فرض کیا گیا ہے عدم قواسر کا، پس متعین ہوئی شق اول، وہی مطلوب ہے۔

فصل ۱۱

ہے حرکت اور سکون میں

جو چیز کہ موجود اور بالفعل ہو، یا بالفعل ہو جمیع وجوہ سے، جیسے ذات واجب جل شانہ کی، اس واسطے کہ وہ جمیع وجوہ سے بالفعل ہے، اور کوئی حیثیت قوت کی اس میں نہیں ہے۔

یا بالفعل ہو بعضے وجوہ سے اور بالقوۃ ہو بعضے وجوہ سے، جیسے اجسام، اس واسطے کہ وہ موجود ہیں بالفعل اور اکثر صفات سے متصف ہیں بالقوۃ، اور یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز ہر وجہ سے بالقوۃ ہو، ورنہ اس کا وجود بھی بالقوۃ ہوگا۔ پس موجود بالفعل نہ ہوگی۔

اور جو چیز کہ موجود بالفعل ہے جمیع وجوہ سے اس کی کوئی صفت اور کوئی کمال ایسا نہیں ہے کہ بالفعل حاصل نہ ہو، ورنہ جمیع وجوہ سے بالفعل نہ ہوگی۔

اور جو چیز ایسی ہے کہ بعضے وجوہ سے بالفعل ہے اور بعضے وجوہ سے بالقوۃ ہے، ہو سکتا ہے کہ وہ قوت سے طرف فعل کے نکلے، پس خروج اس کا فعل کی طرف یا علی سبیل التدریج ہو، جیسا چلنا جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف، یا دفعۃً ہو، جیسے انقلاب پانی کا طرف ہوا کے، پس حرکت خروج ہے قوت سے طرف فعل کے تدریجاً، اور جو خروج دفعۃً ہو اسے حرکت نہیں کہتے۔

اور سکون کہتے ہیں اس چیز کے نہ چلنے کو جس کی شان سے حرکت اور چلنا ہو، پس جس کی شان سے حرکت نہیں ہے، جیسے مجردات، اس کی شان سے سکون بھی نہیں ہے۔

فصل ۱۲

حرکت چار مقولوں میں واقع ہوتی ہے:

ایک مقولہ این کا، اور وقوع حرکت کا اس میں ظاہر ہے، اس واسطے کہ اکثر اجسام منتقل ہوتے ہیں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف علیٰ سبیل التدریج۔ اور اس حرکت کا نام نقلہ ہے۔

دوسرا مقولہ وضع کا، اور مقولہ وضع کا عبارت ہے اس ہیئت سے جو حاصل ہو شے کو بہ سبب نسبت اس کے بعضے اجزا کے بعض کی طرف، اور نسبت ان کی خارج کی طرف اور حرکت اس میں عبارت ہے اس سے کہ متغیر ہو جسم ایک وضع سے طرف دوسری وضع کے علیٰ سبیل التدریج، جیسے حرکت افلاکِ محویہ کی، اس واسطے کہ فلک محوی جب حرکت کرتا ہے تو اپنا مکان نہیں چھوڑتا، لیکن وضع اس کی بہ نسبت امور خارجہ کے بدل جاتی ہے۔ اس صورت میں اجزا کو حرکت اینی ہوگی اور کل کو حرکت وضعی ہوگی۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اجزا کو بھی حرکت اینی نہیں ہوتی ہے، جیسے حرکت فلک اعظم کی۔

تیسرا مقولہ کم کا، اور حرکت اس میں انتقال ہے جسم کا ایک مقدار سے طرف دوسری مقدار کے، جیسے تخلخل اور تکاثف۔

چوتھا مقولہ کیف کا، اور اس حرکت کو استحالہ کہتے ہیں، جیسے ٹھنڈا پانی گرم ہو جائے بالتدریج، یا بالعکس، اور جیسے سفید جسم سیاہ ہو جائے بالتدریج، اور بالعکس۔

اور باقی مقولات میں حرکت نہیں ہوتی۔

فصل ۱۳

حرکت کبھی ذاتی ہوتی ہے، اور کبھی عرضی ہوتی ہے۔

اس واسطے کہ جو شے موصوف ہو ساتھ حرکت کے یا یہ کہ استبدال اور انتقال اس میں قائم ہو واقع میں، تو حرکت اس کی ذاتی ہے۔

اور اگر استبدال اور انتقال اس میں نہ پایا جاتا ہو، بل کہ کسی اور شے میں ہو، اور اس کی طرف نسبت کیا جاتا ہو کسی علاقہ سے، تو حرکت اس کی عرضی ہے، جیسے حرکت جالس سفینہ کی۔

اور حرکت ذاتی تین قسم ہے:

ایک طبعی

دوسری قسری

تیسری ارادی

اس واسطے کہ قوت محرکہ اگر مستفاد ہو خارج سے تو حرکت قسری ہے، جیسے حرکت سہم مرمی کی۔

اور اگر مستفاد خارج سے نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں؛ یا یہ حرکت مقارن قصد اور شعور کے ہو، یا نہ ہو۔

اگر مقارن قصد اور شعور کے ہو، تو حرکت ارادی ہے، ورنہ طبعی ہے۔

فصل ۱۴

بیچ تحقیق ماہیت زمانہ کے ہے

کچھ شبہہ نہیں اس بات میں کہ واقع میں ایک امر ایسا ہے جس میں تغیرات اور حوادث اور حرکات اور قبلیات اور بعدیات واقع ہوتے ہیں، اور اُس کا نام زمانہ ہے۔

اور علم اس کا بدیہی ہے۔ بُلہ اور صبیان کو حاصل ہے، اس واسطے کہ ہر شخص جانتا ہے مہینے اور سال اور دن اور رات کو، مگر اس کی حقیقت میں بہت اختلاف ہے، اور تفصیل اس کی بڑی کتابوں میں مذکور ہے۔

مذہب مشائیہ کا یہ ہے کہ زمانہ کم متصل غیر قار ہے، مقدار ہے حرکت کا۔

بیان اس کا یہ ہے کہ جس وقت شروع ہوں کئی حرکتیں مختلف سرعت اور بطو میں، پھر منقطع ہوں ساتھ ہی، پس درمیان ان کے ابتدا اور انقطاع کے ایک امر ایسا ہے جس میں قطع کرتا ہے بطی تھوڑی مسافت کو، اور متوسط مسافت طویلہ کو، اور سریع مسافت ازید کو، اور یہ امر عبارت حرکات سے نہیں ہے، اور نہ سرعت اور بطو ہے، اور نہ مسافت ہے، اور نہ متحرک ہے، اس واسطے کہ یہ ایک امر ہے جس میں متفق ہوئی ہیں حرکتیں، جو مختلف ہیں ساتھ سرعت اور بطو کے، اور واقع ہیں مسافات متفاوتہ میں، اور قائم ہیں متحرکات متباینہ کے ساتھ، پس وہ مغائر ہے ان سب امروں کے اور قابل ہے انقسام کے۔

اب دو حال سے خالی نہیں؛ یا خود مقدار ہے، یا صاحب مقدار ہے:

اگر خود مقدار ہے تو اس کا کمِ متصل ہونا ثابت ہوا۔

اور اگر صاحب مقدار ہے تو ضرور ہے کہ صاحب مقدار متصل ہو۔

اور اس تقدیر پر وہ امر جس میں یہ حرکات واقع ہوئی ہیں مقدار ہوگا، پس مطلب ثابت ہوا۔ اس واسطے کہ غرض ہماری یہ ہے کہ یہاں ایک ایسا مقدار ہے کہ جس میں حرکات واقع ہوتی ہیں، اور وہ مغائر مسافت اور متحرک اور سرعت اور بطو کے ہے۔

اور ضرور ہے کہ یہ مقدار غیر قار ہو، یعنی اجزا اس کے مجتمع نہ ہوتے ہوں، اس واسطے کہ اگر اس کے اجزا مجتمع ہوں تو اجزا حرکات کے مجتمع ہو جائیں گے، اس واسطے کہ حرکات اس میں واقع ہیں۔

اور یہ بھی ضرور ہے کہ مقدار ہو حرکت کا، اس واسطے کہ جب یہ معلوم ہوا کہ وہ مقدار غیر قار ہے تو ضرور ہے کہ عرض ہو اور کسی محل میں قائم ہو، اب وہ محل یا قار ہو، یا غیر قار ہو۔

یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ قار ہو، اس واسطے کہ شے کو قرار بدوں قرار مقدار کے نہیں ہوسکتا۔

اور او پر تقدیر ثانی کے وہ منحصر ہے حرکت میں، اس واسطے کہ وہی امرِ غیر قار ہے،

اور جو شے غیر قار ہے اس کا عدم قرار بہ جہت حرکت کے ہے۔

پس ثابت ہوا کہ زمانہ کم متصل غیر قار ہے اور مقدار ہے حرکت کا۔

فصل ۱۵

زمانہ مبدع ہے، یعنی اس کے وجود کا شروع اور انتہا نہیں ہے، اس واسطے کہ اگر زمانہ حادث ہو، اور اس کا وجود ہو بعد عدم کے، اور عدم اس کا قبل ہو اس کے وجود کے، تو قبلیت اس کے عدم کی وجود پر ایسی ہوگی جو مجامع نہیں بعدیت کے ساتھ، اور جو قبلیت ایسی ہو جو مجامع نہ ہو بعدیت کے ساتھ وہ قبلیت زمانی ہے، پس ہوگا معروض قبلیت اور بعدیت کا زمانہ، پس لازم آئے گا قبل زمانہ کے زمانہ اور بعد زمانہ کے زمانہ، اور یہ محال ہے۔

فن ثانی

فلکیات میں

فصل ۱

بیچ اثبات فلک محدد جہات کے، اور اثبات اس کی کرویت کے

جہت ایک نہایت ہے ذاتِ وضع غیر منقسم اِمتدادِ ماخذِ اِشارہ اور حرکت میں۔

اور جہات چھ ہیں، دو ان میں سے متبدل نہیں ہوتے، وہ کون؟ فوق اور تحت، اور باقی جہات متبدل ہو جاتی ہیں۔

اور فوق حقیقی وہ فوق ہے جس کے اوپر فوق متصور نہ ہو۔

اور تحت حقیقی وہ ہے جس کے نیچے تحت متصور نہ ہو۔

اور یہ دونوں جہتیں موجود ہیں، اور متمائز بالطبع ہیں، اور غیر منقسم ہیں اِمتدادِ ماخذِ اشارہ اور حرکت میں۔

پس ضرور ہے کہ دونوں متحد ہوں، اس واسطے کہ اگر متحد نہ ہوں تو نہ ہوں گے موجود اور نہ متمائز بالطبع، پس تحدد اور تعین ان دونوں جہتوں کا نہیں ممکن ہے کہ خلا میں ہو، اس واسطے کہ خلا محال ہے۔ اور قطع نظر اس کے حدود خلا کے متخالف بالطبع نہیں ہو سکتے۔

اور نہ ملاء بسیط غیر متناہی میں ہو سکتا ہے، اس واسطے کہ اس کے حدود بھی متخالف بالطبع نہیں ہو سکتے۔

اور نہ ملاء مرکب غیر متناہی میں ہو سکتا ہے، اس واسطے کہ دو جہتیں حقیقی ان میں متعین نہیں ہو سکتیں۔

تو ضرور ہوا کہ یا ملاء بسیط متناہی میں ہو، جس کے اطراف بالفعل متعین ہوں،

پس وہ جسم کُری ہوگا، اور تحدد کرے گا جہت فوق کو اپنے محیط سے، اور جہت تحت کو مرکز سے، اس واسطے کہ جسم غیر کری تحدد دو جہتوں کا نہیں کر سکتا۔

اور یا ملاء مرکب متناہی میں ہوگا، اس تقدیر پر یا علحدہ علحدہ اجسام ہوں، اور یہ محال ہے، اس واسطے کہ تحدد دونوں جہتوں کا اجسامِ متعددہ سے نہیں ہوسکتا۔

یا ایسے اجسام ہوں کہ ایک دوسرے کا محیط ہو، اور یہ ظاہر ہے کہ محاط لغو ہے تحدید میں، پس محدد محیط ہوگا، اور ضرور ہے کہ کری ہو، اس واسطے کہ غیر کری محدد جہتین کا نہیں ہوسکتا۔

پس ثابت ہوا وجود جسم کری محدد جہات کا، اور اسی کا نام فلک اعلیٰ اور فلک الافلاک ہے۔

فصل ۲

فلک قابل کون اور فساد اور خرق اور التیام کے نہیں ہے، اس واسطے کہ جو چیز قابل ہو کون اور فساد کے، وہ ضرور ہے قابل ہو حرکت مستقیمہ کے، اس واسطے کہ جو چیز فاسد ہو، ضرور ہے کہ قبل اس کے فساد کے اس کا ایک حیز طبعی ہو، اور بعد فساد صورتِ اولیٰ کے اور کون صورتِ ثانیہ کے حیز طبعی دوسرا ہو، اس واسطے کہ جو جسم ہے اس کے واسطے ایک حیز طبعی ہے، اور دو جسموں مختلف الطبع کا ایک حیز طبعی نہیں ہوسکتا، جیسا کہ فن اول میں مذکور ہو چکا۔

پس صورت کائنہ اگر حاصل ہو ایسے حیز میں کہ وہ کائن کا حیز طبعی ہے تو صورت فاسدہ قبل فساد کے تھی حیز غریب میں۔ پس قبل فساد کے اسے میل ہوگا اپنے حیز طبعی کی

طرف، پس ہو گی قابل حرکت مستقیمہ کی اور محدد جہات قابل نہیں ہو سکتا حرکت مستقیمہ کا۔

اور اگر حاصل ہوا ایسے حیز میں کہ وہ کائن کے واسطے غریب ہے تو ہوگا اُسے بعد کون صورت کائنہ کے میل طرف حیز طبعی کے، پس قابل ہوا حرکت مستقیمہ کا، اور محدد الجہات قابل حرکت مستقیمہ کا نہیں ہوتا، پس ظاہر ہوا کہ جو قابل ہو کون اور فساد کے وہ محدد الجہات نہیں ہوسکتا، پس جو محدد الجہات ہے قابل کون اور فساد کے نہیں۔

اور یہ بات کہ فلک قابل خرق اور التیام کے نہیں، پس تقریر اس کی یہ ہے کہ خرق اور التیام نہیں ممکن ہے بغیر حرکت اینی کے، اور حرکت اینیہ محدد الجہات اور اس کے اجزا کو ممکن نہیں ہے، ورنہ تحدد جہات اسے نہ ہو سکے گا۔ پس خرق اور التیام محدد جہات میں محال ہے۔

فصل ۳

حرکت فلک کی متدیرہ دائمہ ہے، انقطاع اور نفاذ اس میں ممکن نہیں، اس واسطے کہ فن اول میں ثابت ہو چکا کہ زمانہ کم متصل غیر قار ہے، اور اس کی بدایت اور نہایت نہیں۔

اور مقدار ہے حرکت کا، اب دو حال سے خالی نہیں؛ یا مقدار ہو حرکت مستقیمہ کا، یا مقدار ہو حرکت متدیرہ کا۔

یہ نہیں ہو سکتا کہ مقدار ہو حرکت مستقیمہ کا، اس واسطے کہ اگر مقدار ہو حرکت مستقیمہ کا تو یہ حرکت مستقیمہ یا غیر متناہی ہو، اور یہ محال ہے، اس واسطے کہ اس کے

واسطے مسافت غیر متناہیہ درکار ہے، حالاں کہ تناہی ابعاد کی ثابت ہو چکی ہے۔

یا حرکت مستقیمہ غیر متناہیہ ذاہبہ نہ ہو بل کہ راجعہ ہو، تو ضرور ہے کہ حرکت مستقیمہ ذاہبہ اور حرکت مستقیمہ راجعہ کے بیچ میں سکون ہو، اس واسطے کہ دو حرکتوں مستقیموں کے بیچ میں سکون واجب ہے۔ اس تقدیر پر ضرور ہوگا انقطاع حرکت اولیٰ کا، پس ضرور ہوگا انقطاع زمانہ کا، حالاں کہ زمانہ کا منقطع ہونا محال ہے، اب ناچار مقدار ہوگا حرکت مستدیرہ کا۔

اور ضرور ہے کہ یہ حرکت مستدیرہ ایسی ہو جس کی بدایت نہ ہو، ورنہ اس کی مقدار کی بھی بدایت ہوگی، اور یہ محال ہے، جیسا کہ ثابت ہوا۔

اور اس کی نہایت بھی نہ ہو، اس واسطے کہ اگر اس کی نہایت ہو تو اس کی مقدار کی بھی نہایت ہوگی، اور یہ محال ہے۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ محل زمانہ کا حرکت ابدی سرمدی ہے۔

فصل ۴

فلک کی حرکت ارادی ہے، اس واسطے کہ حرکت ذاتیہ منحصر ہے طبعی اور قسری اور ارادی میں۔ اور حرکت طبعی حرکت ہے حالت منافرہ سے طرف حالت ملائمہ کے۔ پس وہ ہرب ہے حالت غیر طبعیہ سے، اور طلب ہے واسطے حالت طبعی کے، اور یہ حالت طبعی جب جسم کو حاصل ہوتی ہے تو ساکن ہو جاتا ہے، اور حرکت منقطع ہو جاتی ہے۔ پس اگر حرکت فلک کی طبعی ہو تو لازم آئے اس کا انقطاع، حالاں کہ حرکت فلک

کی منقطع نہیں ہوسکتی۔ اور یہ نہیں ہوسکتا کہ کبھی طبیعت اپنا مطلوب نہ پائے، جیسا کہ ثابت ہوا ہے علم اعلیٰ میں۔

اور حرکت فلک کی قسری بھی نہیں ہوسکتی، اس واسطے کہ قسری کہتے ہیں اس حرکت کو جو خلاف ہو مقتضائے طبع کے۔ پس ضرور ہے کہ اس میں میل ہو خلاف میل طبعی کے، اور جب میل طبعی نہیں تو میل قسری بھی نہیں ہوسکتا۔

پس متعین ہوا کہ حرکت فلک کی ارادی ہے۔

فصل ۵

فلک کے دو نفس ہیں:

ایک مجرد ہے مادّہ ہے

دوسرا نفس منطبع ہے مادّے میں

جیسے ہمارے واسطے دو قوتیں ہیں:

ایک مجرد ہے مادّہ سے، مدرک ہے کلیات کی۔

دوسری قوت مادّی ہے کہ اس سے جزئیات مدرک ہوتی ہیں۔

ایسے ہی فلک میں دو قوتیں ہیں:

ایک قوت مجردہ ہے، اور وہ قوی ہے دورات غیر متناہیہ پر بہ حسب عدت اور مدت کے

اور دوسری قوت مادّیہ ہے، اور وہ محرک قریبہ ہے واسطے جرم فلکی کے، اور اس کا نام نفس منطبعہ ہے۔

فن ثالث

عنصریات میں

فصل ۱

بسائط عنصریہ چار ہیں:

اس واسطے کہ عنصر یا بارد ہے، یا حار ہے، اور دونوں صورتوں میں یا رطب ہے، یا یابس ہے۔

پس بارد رطب پانی ہے۔

اور بارد یابس زمین ہے۔

اور حار یابس آگ ہے۔

اور حار رطب ہوا ہے۔

اور ہر ایک ان میں سے مخالف ہے دوسرے کا صورت نوعیہ میں، اور اگر ایسا نہ ہوتا، تو ہوسکتا ہے کہ بعض بعض کے حیز میں بالطبع رہتا، اور یہ محال ہے، اس واسطے کہ ہر ایک دوسرے کے حیز بالطبع سے بھاگتا ہے، اور ہر ایک ان میں سے قابل کون اور فساد کے ہے۔

اس واسطے کہ صاف پانی کبھی پتھر ہو جاتا ہے بہت کم زمانے میں۔ پس یہ احتمال نہیں ہے کہ پانی میں اجزاے ارضیہ ہوں، وہ پتھر ہو گئے ہوں بعد جاتے رہنے پانی کے۔

اور ہوا منقلب ہو جاتی ہے پانی کی طرف، جیسا کہ اکثر واقع ہوتا ہے پہاڑوں کی چوٹیوں پر، اس واسطے کہ شدتِ برودت سے ہوا غلیظ ہو کر منقلب ہو جاتی ہے

طرف پانی کے، اور متقاطر ہوتی ہے بغیر اس کے کہ کہیں اور سے ابر آئے یا بنے تصاعد ابخرہ سے، اور سکانِ جبال اس حال کو کبھی مشاہدہ کرتے ہیں۔

اور پانی بھی منقلب ہوجاتا ہے طرف ہوا کے، اس واسطے کہ جب کپڑا بھگو کر دھوپ میں ڈالا جاتا ہے خشک ہوجاتا ہے۔

اور ہوا کبھی آگ ہوجاتی ہے، جیسے لوہاروں کی بھٹی خوب گرم کی جائے، اور منافذ ہوا کے بند کیے جائیں، تو اس کی ہوا سب آگ کی طرف منقلب ہوجائے گی۔

اور کبھی آگ بھی ہوا کی طرف منقلب ہوجاتی ہے، جیسا مشاہدہ ہوتا ہے چراغ کی لو میں، اس واسطے کہ وہ چیز جو منفصل ہوجاتی ہے اس کے شعلے سے اگر باقی رہے تو دیکھی جائے، اور جلائے سقف اور خیمہ کو۔ اس سے معلوم ہوا کہ آگ بھی منقلب ہوجاتی ہے ہوا کی طرف یعنی ہوا ہوجاتی ہے۔

اور یہ بھی جاننا چاہیے کہ کیفیاتِ عنصریہ مغایر ہیں صورِ طبعیہ کے، اس واسطے کہ عناصر مستحیل ہوتے ہیں کیفیات میں مثل تسخن اور تبرد کے، اور صورِ نوعیہ ان کی باقی رہتی ہیں۔ اگر کیفیات اور صورِ نوعیہ ان کی ایک چیز ہوتیں تو وہ بھی مستحیل ہوجاتیں۔

فصل ۲

بسائط جس وقت چھوٹے چھوٹے ہوجائیں، اور مجتمع ہوں، اور آپس میں مل جائیں، اور بعض بعض میں فعل کرے بہ سبب کیفیات متضادہ کے، اور ہر ایک دوسری

کیفیت کی شدت اور سورت کو توڑے، تو حاصل ہوگی ایک کیفیت متوسطہ متشابہہ ان کیفیات متضادہ میں، اور وہ کیفیت متوسطہ حار ہے بہ نسبت بارد کے، اور بارد ہے بہ نسبت حار کے، اور رطب ہے بہ نسبت یابس کے، اور یابس ہے بہ نسبت رطب کے۔ اس کیفیت متوسطہ کا نام مزاج ہے۔

اور چوں کہ حصول مزاج کا موقوف ہے عناصر کے تفاعل پر، اور ہر عنصر میں مادّہ ہے، اور صورت ہے، اور کیفیت ہے، اور ہر ایک احتمال رکھتا ہے فاعل اور منفعل ہونے کا، اس لیے اس امر میں اختلاف ہے حکما میں کہ فاعل کون ہے اور منفعل کون ہے۔

بعضے کہتے ہیں کہ کیفیت فاعل ہے اور مادّہ منفعل ہے۔

اور بعضے کہتے ہیں کہ صورت فاعل ہے اور مادّہ منفعل ہے، اور کیفیت مُعد ہے صورت کے فعل کی۔

اور بعضے کہتے ہیں کہ فاعل کا سر نفس کیفیت ہے اور منفعل منکسر سورت کیفیت ہے۔ پس حرارت توڑتی ہے سورت برودت کو، اور برودت کا سر ہے سورت حرارت کی، اس واسطے کہ انکسار سورت برودت کا سورت حرارت پر موقوف نہیں ہے، بل کہ کبھی نفس حرارت سے بھی منکسر ہو جاتی ہے، جیسے نیم گرم پانی ملایا جائے برف کے پانی میں، تو شدت اس کی بلا ریب منکسر ہو جائے گی۔

اور یہ بھی ضرور نہیں کہ سورت حرارت منکسر ہو سورت برودت سے، بل کہ کبھی نفس برودت سے منکسر ہو جاتی ہے، جیسے تازہ پانی ملایا جائے بہت گرم پانی میں، تو سورت حرارت کی منکسر ہو جائے گی۔ یہ مذہب ہے اطبا کا۔

اور کلام سب مذہبوں میں بہت ہے، اور اس مختصر میں گنجائش اس کے ذکر کی نہیں۔

فصل ۴

جو مرکبات ایسے ہیں جن کا مزاج نہیں ہے، اور نہ صورت ترکیبیہ ہے، جو حافظ ہو ترکیب کی، وہ متولد ہوتے ہیں بخار اور دخان سے، اور وہ دونوں پیدا ہوتے ہیں حرارت سے، خواہ حرارت آگ کی ہو یا حرارت آفتاب کی، اس واسطے کہ جب حرارت اثر کرتی ہے تری میں، تو متصاعد ہوتے ہیں اس سے اجزاے ہوائیہ اور مائیہ، اس کا نام بخار ہے، اور اجزاے ناریہ اور ارضیہ، اس کا نام دخان ہے، اور بخار طبقہ زمہریریہ تک جاتا ہے، اور دخان اگر قوی ہو تو اس طبقہ سے گذر کر حیز نار تک پہنچتا ہے۔

پس جب بخار صعود کرے تو کئی حال سے خالی نہیں؛

اگر جو میں حرارت ہے تو اس کے اجزاے مائیہ تحلیل ہو جاتے ہیں، اور ہوا صرف باقی رہ جاتی ہے، و الا بخار پہنچتا ہے طبقۂ زمہریریہ تک، اور بہ سبب سردی کے متکاثف ہو کر ابر ہو جاتا ہے۔ پس اگر سردی بہت نہ ہو تو پانی برسنے لگتا ہے۔

اور اگر برودت شدید ہو تو اجزاے بخاریہ منجمد ہو کر نازل ہوتے ہیں۔ پس اگر منجمد ہوں قبل اجتماع اور تقاطر کے تو برف پڑتی ہے، اور اگر منجمد ہوں بعد اجتماع اور تقاطر کے تو اولے گرتے ہیں۔

اور اگر بخار طبقۂ زمہریریہ تک نہ پہنچے، پس اگر زیادہ ہو، اور بدلی نہ بنے، تو وہ کُہرا ہے، اور اگر بخار کم ہو، اور رات کی سردی سے کثیف ہو جائے، اور ٹپکے بہ سبب ثقل کے، تو وہ دو قسم ہے:

اگر منجمد ہو جائے تو پالا ہے، ورنہ شبنم ہے۔

اور جس وقت متصاعد ہو دخان، اور مخلوط ہو ساتھ بخار کے، اور پہنچے طبقہ زمہریریہ تک، تو متکاثف ہو جائے گا بخار، اور بن جائے گی بدلی، اور بند ہو جائے گا دخان اس کے جوف میں، پس یہ دخان اگر گرم باقی رہ گیا تو قصد کرے گا اوپر جانے کا بہ سبب اجزاے ناریہ کے، اور تمزیق کرے گا سحاب کو تمزیق عنیف، اور پیدا ہوگی بہ سبب اس کے مصاکت اور تمزیق کے ایک آواز سخت، اس کا نام رعد ہے، اور یہ دخان اکثر مشتعل ہو جاتا ہے بہ سبب تسخن حرکت اور مصاکت کے، اس واسطے کہ وہ شے لطیف ہے، اور بہ سبب حرکت اور حرارت کے اُس کا مزاج قریب دُہنیت کے ہو جاتا ہے، پس ادنیٰ سبب سے مشتعل ہو جاتا ہے، تو ضرور ہے کہ تسخن قوی سے جو بہ سبب حرکت شدید اور مصاکت عنیفہ کے پیدا ہوئی ہے مشتعل ہو، پھر اگر وہ لطیف ہو اور جلد بجھ جائے، تو اس کا نام برق ہے، اور اگر کثیف غلیظ ہے، اور جلد نہیں بجھتا، تو اس کا نام صاعقہ ہے، اور ہندی میں اسے بجلی کہتے ہیں، اور وہ کبھی بہت کثیف ہوتی ہے، یہاں تک کہ درختوں کو جلا دیتی اور مکانوں کو گرا دیتی ہے، اور کبھی لطیف ہوتی ہے، یہاں تک کہ متخلخل چیز میں در آتی ہے، اور اسے نہیں جلاتی، اور پگھلا دیتی ہے سونے کو تھیلی میں، اور تھیلی کو نہیں جلاتی۔

اور کبھی جو میں ہالہ اور قوس قزح پیدا ہوتی ہے۔ ہالہ کے حدوث کا یہ سبب ہے کہ روشنی چاند کی مرتسم ہوتی ہے اجزاے رشیہ صغیرہ میں، اور وہ اجزا گویا چھوٹے چھوٹے آئینے ہیں، اور محیط ہیں ایسے ابر رقیق کو جو اپنے ماورا کا ساتر نہیں ہے، اور واقع ہیں مقابلہ میں نیر کے، اور دیکھنے والے اور نیر کے بیچ میں حائل ہیں۔ پس نیر بھی دکھائی دیتا ہے اس بدلی میں، اور ہر جز میں ان اجزاے رشیہ سے روشنی نیر کی معلوم ہوتی ہے۔

پس ایک دائرہ تامہ یا ناقصہ دکھائی دیتا ہے گرد نیر کے، جس میں تھوڑی چمک ہے۔

اور قوس قزح وہ ہے جو دکھائی دیتی ہے مشابہ کمان کے اُفق پر۔ سبب اس کے پیدا ہونے کا یہ ہے کہ جس وقت شمس کے جہت کے خلاف اجزاے بخاریہ شفافہ رشیہ ہیئت استدارۃ پر پائے جائیں، اس وضع پر کہ شعاع بصری منعکس ہو ہر جز سے طرف آفتاب کے، اور اس کے پیچھے ایک جسم کثیف ہو، جیسے ابر غلیظ یا پہاڑ اور آفتاب قریب ہو دوسرے افق کے، پس جس وقت پشت کرے آدمی آفتاب کی طرف، اور دیکھے ان اجزاے صقیلہ کو، تو منعکس ہوگی شعاع بصر کی ان اجزا سے طرف آفتاب کے، اور ہر جز میں ان اجزا سے روشنی اس کی معلوم ہوگی، اور رنگتیں اس کی مختلف ہوتی ہیں بہ سبب اختلاف روشنی شمس کے اور الوانِ سحاب کے۔

اور کبھی جوّ میں ہوا پیدا ہوتی ہے۔ سبب اس کے حدوث کا یہ ہے کہ جب ادخنہ کثیرہ متصاعد ہوتے ہیں اوپر کو، پس جس وقت وہ پہنچتے ہیں طبقہ زمہریریہ تک، تو متکاثف ہو جاتے ہیں، اور ثقیل ہو کر گرتے ہیں، تو ہوا کو تموّج ہوتا ہے ان کے نزول سے، اور ہوا سرد ہوتی ہے، اور کبھی صرف دخان کے صعود سے ہوا کو تموج ہو جاتا ہے، اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ تخلخل ہو جاتا ہے ایک جانب میں ہوا کے، اور مقدار اس کا عظیم ہو جاتا ہے، تو وہ مدافع ہوتی ہے اس ہوا کو جو اس کی مجاور ہے، اور وہ مجاور مدافع ہوتی ہے اپنے مجاور کو، یا متکاثف ہو جاتی ہے ایک جانب ہوا کی، تو کم ہو جاتا ہے مقدار اس کا، تو جو اس کا مجاور ہے متحرک ہوتا ہے، اس واسطے کہ خلا محال ہے، پس ہوا چلنے لگتی ہے۔

اور کبھی ہوا بہت گرم ہو جاتی ہے، اس واسطے کہ گزرتی ہے گرم زمین پر، یا خود گرم ہو جاتی ہے اشعہ سے یا ادخنہ اور ابخرۂ حارّہ کے اختلاط سے۔ اس کا نام سموم ہے۔

اور کبھی چڑھتا ہے دخان اوپر کو، اور پہنچ جاتا ہے کرۂ نار تک، پس مشتعل ہو جاتا ہے جیسا کہ مشتعل ہو جاتا ہے وہ فتیلہ جو بجھایا جائے، اور نیچے چراغ کے لگایا جائے، اس طرح پر کہ متصل ہو دخان چراغ بجھے ہوئے کا سراج مشتعل سے، تو یہ دخان بھی مشتعل ہو جاتا ہے، اور اشتعال اس کا اتر آتا ہے فتیلے تک۔ ایسا ہی حال اس دخان کا ہے۔ پس جو لطیف ہو وہ جلد مشتعل ہو جاتا ہے، اور جلد بجھ جاتا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ گویا ستارہ ٹوٹا، اور وہ شہاب ہے، اور جو کثیف ہو وہ دیر تک جلتا رہتا ہے، اور اس کی صورت دُم یا چوٹی یا سانپ کی ہوتی ہے۔

اور بخار اور دخان سے زلزلہ پیدا ہوتا ہے، اور سبب اکثری اس کا یہ ہے کہ جس وقت نیچے زمین کے بخار دخانی پیدا ہو، اور ہو کثیر المادّہ، اور زمین متکاثف ہو، یعنی اس میں مسامات اور منافذ نہ ہوں، پس جس وقت قصد کرے یہ بخار نکلنے کا زمین سے اور نہ پائے مخرج تو حرکت کرے گا، اور زلزلہ آئے گا زمین میں اس کی حرکت سے، اور کبھی شق ہو جاتی ہے زمین، اور اس میں سے پانی نکل آتا ہے۔

اور دلیل اس بات پر کہ یہی سبب اکثری ہے زلزلہ کا' یہ ہے کہ جس شہر میں زلزلہ بہت آتا ہو اگر اس کے گرد و پیش تالاب وغیرہ کھدوا دیے جائیں کہ منافذ ابخرہ کے پیدا ہو جائیں، تو زلزلہ کا آنا کم ہو جائے گا، اور جو شہر اور بلد ایسا ہو کہ اس کی زمین نرم ہو اس میں زلزلہ کم آتا ہے۔

فصل ۴

وہ مرکب جو صاحب مزاج ہو اس پر مبدءِ فیاض کی جانب سے صورت ترکیبی فائض ہوتی ہے، کہ وہ حافظ ہے ترکیب کی، اور منوع ہے اس کی، پس اگر اس میں نشو و نما نہ ہو، تو وہ مرکب معدنی ہے، اور وہ بنتا ہے ابخرہ اور ادخنہ سے، جو محتبس ہیں زمین میں، پس اگر بخار غالب ہو دخان پر تو اس سے جواہر شفاف پیدا ہوتے ہیں، اور اگر دخان غالب ہو بخار پر تو اس سے نمک اور شب یمانی اور گندھک اور پارہ اور نوشادر پیدا ہوتا ہے، اور پارہ کے اختلاط سے ساتھ گندھک کے اجساد سبعہ منطرقہ پیدا ہوتے ہیں۔

اور اجسادِ منطرقہ انھیں کہتے ہیں جو ضربِ مطرقہ کی قبول کریں، جیسے سونا اور چاندی اور تانبا اور لوہا اور قلعی وغیرہ۔

فصل ۵

جو مرکب صاحب مزاج ہو، اور اس میں صورت نوعیت عدیمۃ الشعور ہو، اور اس سے حرکات صادر ہوتے ہوں اقطار میں، اور افعال مختلفہ صادر ہوتے ہوں آلات مختلفہ سے، اسے نفس نباتی کہتے ہیں۔

اور قوی نفس نباتی کی دو قسم ہیں:

ایک قسم وہ ہے کہ مخدومہ کہلاتی ہے۔

اور وہ کئی قوتیں ہیں، اس واسطے کہ فعل اس قوت کا یا بہ جہت نوع کے ہوگا یا بہ جہت شخص کے۔

اگر بہ جہت شخص کے ہو تو دو حال سے خالی نہیں؛

یا بہ جہت بقاے شخص کے ہو، تو اس کا نام قوت غاذیہ ہے، اور اس کا کام ہے بدل دینا غذا کا، اور بنا دینا اس کا بہ صورت مغتذی کے، اور اس کے تین کام ہیں:

اول احالہ غذا کا طرف مشاکلت مغتذی کے

دوسرا ملانا اس کا عضو کے ساتھ، اور اس کا جز کر دینا

تیسرا بعد الصاق کے قوام اور لون میں مغتذی کا سا کر دینا

یا بہ جہت تحصیل کمال شخص کے ہو، تو اس کا نام قوتِ نامیہ ہے، اور وہ قوت داخل کرتی ہے غذا کو جسم کے اجزا میں، اور ملاتی ہے اس کی طرف، اور بڑھاتی ہے اقطار ثلاثہ میں نسبت طبعیہ پر کمال نشو تک۔

اور اگر فعل اس کا بہ جہت نوع کے ہو، تو اس کا نام مولّدہ ہے۔ اور وہ ایسی قوت ہے کہ علحدہ کرتی ہے ایک جز کو اس جسم میں سے جس میں وہ ہے، اور کرتی ہے اس کو مادّہ اور مبدء ایک اور جسم کا جو مثل اس کے ہے۔

دوسری قسم کو خادمہ کہتے ہیں۔

اور وہ کئی قوتیں ہیں:

ایک جاذبہ

دوسری ماسکہ

تیسری ہاضمہ

چوتھی دافعہ

اور یہ سب خوادم ہیں غاذیہ کے، اور غاذیہ خادم ہے نامیہ کی، اور غاذیہ اور نامیہ دونوں خادم ہیں مولدہ کی، اور نامیہ کا فعل موقوف بھی ہو جاتا ہے وقت کمالِ نشو کے، اور غاذیہ اپنا کام کیا کرتی ہے، یہاں تک کہ عاجز آجاتی ہے، اور موت آتی ہے۔

اور تفصیل ان مباحث کی کتب طبعیہ میں مذکور ہے۔

فصل ۶

حیوان جسم مرکب ہے مختص ساتھ نفس حیوانی کے، اور مدرک ہے جزئیات کا، اور متحرک ہے بالارادہ۔

اور اس کی دو قوتیں ہیں:

ایک مدرکہ

دوسری محرکہ

قوت مدرکہ دو قسم ہے:

ایک ظاہری ہے۔

دوسری باطنی ہے۔

قوت مدرکہ ظاہری پانچ قسم ہے:

- پہلی سمع، اور وہ قوت رکھی گئی ہے پٹھے میں، جو بچھایا گیا ہے کان کے سوراخ میں، اس سے مدرک ہوتے ہیں اصوات، اور صوت اس تک پہنچتی ہے ہوا کے تموج سے۔
- دوسری قوت بصر ہے، اور وہ ایک قوت ہے ملتقی عصبتیں مجوفتیں ہیں، جو اُگے ہیں مقدم دماغ سے؛ ایک دائیں جانب سے، اور دوسرا بائیں طرف سے، اور دونوں متقاطع ہیں وسط میں، اور تجویف ان کی ایک ہوگئی ہے۔ اسے ملتقی کہتے ہیں۔ اور دونوں پہنچ گئی ہیں دونوں آنکھوں تک۔ اور ملتقی کا نام مجمع النور ہے۔ اس میں قوت باصرہ ہے۔

اور ابصار میں تین مذہب ہیں:

ایک مذہب طبعیین کا، وہ کہتے ہیں کہ صورتیں محسوسات کی مرتسم ہوتی جلید یہ اور مجمع النور میں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ آنکھ سے ایک شعاع نکلتی ہے بہ صورت مخروطہ کے، سر اس کا مرکز بصر کے پاس ہوتا ہے، اور قاعدہ اس کا سطح مبصر سے متصل ہوتا ہے۔ اور بعضے کہتے ہیں کہ نہ ارتسام صور ہے نہ خروج شعاع ہے، بل کہ صرف حضور مبصر کا ادراکِ ابصار کے لیے کافی ہے۔ اور تحقیق اس مبحث کی کتب مطولہ میں مذکور ہے۔

- تیسری قوت شم ہے، اور وہ قوت مودّعہ ہے زائد تین میں، جو اُگے ہیں مقدم دماغ سے، اور مشابہ ہیں سر پستان کے۔ اس سے روائح مدرک ہوتی ہیں۔
- چوتھی قوت ذوق ہے، اور وہ قوت رکھی گئی ہے اس عصب میں جو بچھایا گیا ہے جرمِ لسان پر۔ اس سے ادراک طعوم کا ہوتا ہے بہ شرط مماست جرم ذی الطعم کے اور توسط رطوبت لعابیہ تفہ کے، جو خالی ہے طعم مطعوم سے، اور اس کی ضد سے۔
- پانچ ویں قوت لمس ہے، اور وہ قوت مودّعہ ہے اس عصب میں جو مخالط ہے تمام

جلد اور اکثر بدن کے۔ اسی کی شان ہے ادراک حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست کا۔

یہ حواس خمسہ ظاہری ہیں۔

اور حواس باطنہ بھی پانچ ہیں:

- ایک حس مشترک ہے، اور وہ قوت مودّعہ ہے دماغ کی تجویف اوّل کے مقدم میں، پہنچتی ہیں اس تک صورتیں جزئیات کی جو محسوس ہیں حواس خمسہ ظاہری سے، اور یہ قوت بصر سے علٰحدہ ہے، اس واسطے کہ ہم قطرۂ نازلہ کو خط مستقیم دیکھتے ہیں، اور شعلہ جوالہ کو دائرۂ تامہ گمان کرتے ہیں، اور ارتسام اس صورت کا بصر میں نہیں ہے، اس واسطے کہ بصر میں وہ شے مرتسم ہوتی ہے جو اس کے مقابل ہو، اور وہ قطرہ ہے یا نقطہ ہے۔ پس ناچار ارتسام اس کا کسی اور قوت میں ہے کہ اس میں صورت قطرہ اور نقطہ کی مرتسم ہو کر باقی رہتی ہے، یہاں تک کہ متصل ہو جاتے ہیں ارتسامات بصریہ متتالیہ، پس مشاہد ہوتا ہے خط واحد۔
- دوسری قوت خیال ہے، اور وہ قوت مودّعہ ہے دماغ کی تجویف اول کے آخر میں، اس کا کام فقط حفظ ہے صور محسوسات کا بعد غائب ہونے صورتوں کے حس مشترک سے، اور وہ خزانہ ہے حس مشترک کا۔
- تیسری قوت وہمیہ ہے، اور وہ رکھی گئی ہے تجویف اوسط کے آخر میں، اس کا کام ہے معانی جزئیہ کا ادراک کرنا، جیسے عداوت خاصہ اور صداقت خاصہ۔
- چوتھی قوت حافظہ ہے، اور وہ قوت رکھی گئی ہے مقدم تجویف اخیر میں دماغ سے، وہ حفظ کرتی ہے معانی جزئیہ کا، اور وہ خزانہ ہے وہم کا۔
- پانچ ویں قوت متصرفہ ہے، اور اس کا نام متخیلہ بھی ہے، اور وہ قوت مودع ہے

مقدم تجویف اوسط میں دماغ سے۔ اُس کی شان ہے ترکیب صور اور معانی کی اور تحلیل اور تفصیل ان کی۔

جیسے ترکیب ایک آدمی کی جس کے دو سر ہوں، اور ترکیب ایک حیوان کی کہ نصف ہاتھی ہو اور نصف بہ صورت آدمی کے ہو، اور جیسے ترکیب شجاعت اور حلم کی، یا ترکیب صورت اسد کی ساتھ جبن کے، یا ترکیب صورت شاۃ کی ساتھ شجاعت کے۔ یہ مثالیں ہیں ترکیب کی۔

اور مثال تحلیل کی تصور کرنا ایسے آدمی کا جس کا سر نہ ہو، اور فعل اس قوت کا نوم اور یقظہ میں برابر ہے۔

اور قوت محرکہ بھی دو قسم ہے:

ایک باعثہ ہے، اور اس کا نام قوتِ شوقیہ ہے، اور وہ ایسی قوت ہے کہ جس وقت ادراک کرے نفس کسی امر کو، اگر اس ادراک سے شوق اس کی تحصیل کا پیدا ہو کسی نفع کے لیے، تو قوتِ شوقیہ برانگیختہ کرے گی قوت فاعلہ کو اس کے جلب پر۔

اور اگر اس کے ادراک کے بعد شوق اُس سے ہرب کا پیدا ہو، اور یہ اس صورت میں ہے کہ احتمال کسی ضرر کا ہو، تو برانگیختہ کرے گی یہ قوت قوت فاعلہ کو اس کے دفع پر۔

پہلی کا نام قوتِ شہوانیہ ہے، اور دوسری کا نام قوتِ غضبیہ ہے۔

دوسری قوت فاعلہ ہے، اور وہ قوت ہے اعصاب اور عضلات میں۔ شان اس کی یہ ہے کہ کھینچے عضلات کو اور جذب کرے اوتار اور رباطات کو جو متصل ہیں اعضا کے ساتھ طرف مبدءِ اعصاب کے کہ وہ دماغ ہے، جیسا ہاتھ کھینچنے میں یا ڈھیلا کرے ان کو، اور خلاف اس جہت کے کھینچے جیسا کہ ہاتھ پھیلانے میں۔

فصل ۷

انسان حیوان ہے مختص ساتھ نفس ناطقہ کے، اور وہ کمال اول ہے جسم طبعی کا، اس جہت سے کہ ادراک کرتا ہے کلیات کو، اور افعال فکریہ اس سے صادر ہوتے ہیں، اور استنباط کرتا ہے رائے اور رویت سے۔

اور اس کی ایک قوت عاقلہ ہے، جس سے ادراک کرتا ہے تصورات اور تصدیقات کو۔

اور دوسری قوت عاملہ ہے، جس سے حرکت دیتا ہے بدن کو اور افعال اس سے صادر ہوتے ہیں۔

اور اس کی قوتِ عاقلہ کے چار مرتبے ہیں:

اول وہ مرتبہ ہے جس میں خالی اور عاری ہے جمیع علوم اور ادراک سے، اور مستعد ہے علوم کا۔ اس مرتبہ کا نام عقل ہیولانی ہے۔

دوسرا مرتبہ وہ ہے جس میں اُسے معقولاتِ بدیہیہ حاصل ہوتے ہیں، اور اس امر کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ انتقال کرے بدیہیات سے نظریات کی طرف فکر اور حدس سے۔ اور اس کا نام عقل بالملکہ ہے۔

تیسرا مرتبہ وہ ہے جس میں اسے معقولاتِ نظریہ حاصل ہو جاتے ہیں۔ اس کا نام عقل بالفعل ہے۔

اور چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ نظریات اُسے مشاہدہ ہو جائیں۔ اس کا نام عقل مستفاد ہے۔

فصل ۸

نفس کی حقیقت میں بہت اختلاف ہے۔

بعضے لوگ یہ کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ عبارت ہے اجزاے ناریہ سے، جو ساری ہیں بدن میں، اس واسطے کہ نار کی خاصیت اشراق اور حرکت ہے۔

اور بعضے لوگ یہ کہتے ہیں کہ نفس عبارت ہے اجسامِ لطیفہ سے، اور وہ اجسامِ لطیفہ مخالف ہیں اس جسم کے جس سے اعضا بنائے گئے ہیں۔

اور بعضے کہتے ہیں کہ اجزا بدن کے دو قسم ہیں:

ایک اجزاے اصلی ہیں، اور وہ باقی رہتے ہیں اوّل عمر سے آخر عمر تک، اور ان اجزا میں تغیر اور انحلال نہیں ہوتا ہے۔

اور دوسرے اجزاے عارضہ ہیں، اور وہ گھٹ بڑھ جاتے ہیں۔

قسم اول کا نام نفس ہے۔

اور محققین مشائین کا مذہب یہ ہے کہ نفس ناطقہ مجرد ہے مادّہ سے، اس واسطے کہ اگر مادّی ہو تو ذات وضع ہوگا۔ اب دو حال سے خالی نہیں؛

یا منقسم ہو اجزاے مقداریہ کی طرف، یا نہ ہو۔

ثانی محال ہے، اس واسطے کہ پہلے ثابت ہو چکا کہ جو چیز ذات وضع ہے ضرور ہے کہ منقسم ہو۔

اور اول بھی محال ہے، اس واسطے کہ وہ ادراک کرتا ہے امور مجردہ کا اور بسائط کا۔ پس اگر وہ قابل انقسام کے ہو تو لازم آئے انقسام بسائط کا اور مجردات کا، اس لیے کہ انقسام محل کا مستلزم ہے انقسام حال کو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفس مجرد ہے، مادّی نہیں ہے۔

اور اس باب میں اربابِ حکمت میں بہت گفتگو ہے، اس مختصر میں اس قدر کافی ہے۔

فصل ۹

نفس ناطقہ حادث ہے بحدوث البدن، اور یہی مذہب ہے ارسطو کا۔

اس واسطے کہ اگر موجود ہو قبل بدن کے، تو کئی حال سے خالی نہیں؛

یا اختلاف نفوس میں بہ اعتبار ماہیت کے ہو، اور یہ ظاہر البطلان ہے، کیوں کہ سب نفوس حقیقت میں متحد ہیں، اس واسطے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ ہر فرد نوع انسان کا آپس میں مماثل ہے، اور افراد انسانی آپس میں ایسے نہیں ہیں جیسے افراد انسان اور فرس کے مثلاً۔

یا لوازم کا اختلاف ہو، یہ بھی نہیں ہو سکتا، اس واسطے کہ جب حقیقت متحد ہوئی تو لوازم بھی متحد ہوں گے۔

یا اختلاف بہ سبب عوارض مفارقہ کے ہو، اور ظاہر ہے کہ اختلاف عوارض مفارقہ

میں بہ سبب اختلاف قابل کے ہوتا ہے، اور قابل نفس کا بدن ہے، اور جب بدن نہ ہوگا نفس بھی موجود نہ ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ نفوس حادث ہیں، قدیم نہیں ہیں۔

فصل ١٠

جب یہ ثابت ہوا کہ نفس حادث ہے ساتھ حدوث بدن کے، تو متعلق ہونا نفس کا بعد خرابی بدن کے بدن سے، جیسا مذہب ہے اکثر لوگوں کا' باطل ہو گیا، اس واسطے کہ اس تقدیر پر بدن کے مزاج کی استعدادِ خاص مستدعی ہو گی نفس کے فیضان کی علت مفارقہ سے، پس ہر بدن میں استعداد خاص اس کی ہے کہ متعلق ہو اُسی ایک نفس سے، اور اگر تناسخ جائز ہو تو دو نفس متعلق ہو سکیں ایک بدن کے ساتھ، حالاں کہ ہر شخص جانتا ہے یہ بات کہ اس کا نفس ایک ہے۔

اور تفصیل اس مبحث کی ''شرح حکمۃ الاشراق'' میں مذکور ہے۔

حصہ ثالث

اُمورِ عامہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علم الٰہی

اور اس میں دو فن ہیں:

فن اول

امورِ عامہ کے بیان میں

امر عام اسے کہتے ہیں جو مختص نہ ہو کسی قسم کے ساتھ اقسام موجود سے۔

اور اقسام موجود کے تین ہیں:

واجب

اور جوہر

اور عرض

پس یا متحقق ہو سب قسموں میں، جیسے وجود، اور وحدت، اور علیت۔

یا متحقق ہو دو قسموں میں، جیسے معلولیت، اور حدوث، اور کثرت، اور امکان خاص، اور ماہیت۔

اور اس فن میں کئی فصلیں ہیں:

فصل ا

وجود کا تصور بدیہی ہے، یہاں تک کہ اکثر حکما کے نزدیک اس سے زیادہ کوئی چیز اعرف نہیں ہے، اور جو تعریف وجود کی کی جاتی ہے مثل کون یا ثبوت یا تحقق کے وہ تعریف لفظی ہے، اور وجود مشترک معنوی ہے موجودات میں۔

اور اس کے مشترک معنوی ہونے کی کئی دلیلیں ہیں:

اول یہ کہ تقسیم کیا جاتا ہے وجود طرف وجود واجب کے اور وجود ممکن کے، اور مورد قسمت کا مشترک ہوتا ہے اقسام میں۔

دوسری وجہ یہ کہ ہم اکثر یقین کرتے ہیں اس امر کا کہ ایک معلول خاص کی ایک علت موجود ہے اور تردّد واقع ہوتا ہے اس بات میں کہ وہ علت واجب ہے یا جوہر ہے یا عرض ہے، اور جو چیز یقینی ہو باوصف تردد کے خصوصیات میں وہ مشترک ہوتی ہے ان خصوصیات میں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم یقین کرتے ہیں حصر کا اس قول میں کہ زید مثلاً یا موجود ہے یا معدوم ہے۔ پس اگر وجود مشترک معنوی نہ ہو سب موجودات میں تو اس حصر کا یقین نہ ہو، اس واسطے کہ اس تقدیر پر جائز ہے کہ نہ معدوم ہو، اور نہ اس وجود سے موجود ہو، بل کہ اور وجود سے موجود ہو۔

اور وجود صفت زائدہ ہے ماہیات پر، اس واسطے کہ صحیح ہے سلب وجود کا ماہیات

سے، مثلاً کہتے ہیں کہ عنقا نہیں ہے موجود۔ اور سلب شے کا اپنے نفس سے محال ہے،
اور اسی طرح سلب ذاتیات کا ذات سے محال ہے۔
اور نیز حمل وجود کا ماہیت پر مفید ہے، اور حمل ماہیت کا اپنے نفس پر مفید نہیں
ہے، اس واسطے کہ یہ قول کہ سواد سواد ہے اور انسان انسان ہے' بے فائدہ ہے۔
اور بعضے کہتے ہیں کہ وجود عین ہے ماہیات کا، اور گمان اُتباعِ مشائیہ کا یہ ہے کہ
عینیت وجود کی مستلزم ہے وجوب کو۔

فصل ۲

وجود دو قسم ہے:
ایک عینی
دوسرا ذہنی
پہلے کو وجود اصلی اور خارجی کہتے ہیں۔
اور دوسرے کو وجود ظلی کہتے ہیں۔
متکلمین منکر ہیں وجودِ ذہنی کے، وہ کہتے ہیں کہ وجود منحصر ہے وجود خارجی میں۔
اور حکما اثباتِ وجودِ ذہنی پر اس طرح دلیل لاتے ہیں کہ اکثر اوقات ہم تصور
کرتے ہیں اس شے کو جسے خارج میں کسی طرح کا ثبوت نہیں ہے، اور حکم ایجابی کرتے
ہیں ان چیزوں پر جو خارج میں موجود نہیں، مثلاً کہتے ہیں کہ اجتماع نقیضین کا محال

ہے، اور اجتماعِ نقیضین مغائر ہے اجتماعِ ضدین کے، اور ممتنع خاص ہے معدوم سے، اور امثال اس کی۔

اور حکم ایجابی مستلزم ہے وجود موضوع کو، اور یہاں موضوع خارج میں موجود نہیں ہے، تو ناچار ذہن میں ہے، اور وجود ذہنی مستلزم نہیں ہے اس امر کو کہ ذہن متصف ہو جائے ان اعراض کے ساتھ جو حاصل ہوتے ہیں ذہن میں، جیسے حرارت، اور برودت، اور زوجیت، اور فردیت، اور امثال اس کی، اس واسطے کہ یہ وجود ظلی ہے ان اشیا کا، اور موجب اتصاف کا وجود اصلی ہے۔

فصل ۳

اس امر میں اختلاف ہے کہ معدوم شے ہے، یا نہیں ہے۔

اور تحقیق یہ ہے کہ معدوم کچھ نہیں ہے، اور نہ اسے کسی طرح کا ثبوت ہے، اور واسطہ موجود اور معدوم میں متحقق نہیں ہے۔

اور متکلمین کے اس میں کئی مذہب ہیں:

بعضے کہتے ہیں کہ معدوم کو ثبوت ہے، مگر واسطہ کوئی چیز نہیں ہے۔

اور بعضے کہتے ہیں کہ معدوم کو ثبوت نہیں ہے، مگر واسطہ ہے۔ اس کا نام حال ہے۔

اور بعضے کہتے ہیں کہ معدوم کو ثبوت بھی ہے اور واسطہ بھی ہے۔

اور حق یہ ہے کہ نہ معدوم کو ثبوت ہے، نہ واسطہ کوئی چیز ہے۔

فصل ۴

وجود اور عدم کبھی محمول ہوتے ہیں، جیسے کوئی شخص کہے کہ انسان موجود ہے، اور عنقا معدوم ہے۔

اور کبھی رابط ہوتے ہیں، جیسے کوئی شخص کہے کہ انسان موجود ہے بہ وصف کتابت، یا انسان نہیں موجود بہ وصف کتابت۔

فصل ۵

ماہیت اسے کہتے ہیں جو واقع ہو ماہو کے جواب میں۔

اور وہ کبھی ماخوذ ہوتی ہو بہ شرط مقارنت عوارض کے۔ اسے ماہیت مخلوطہ کہتے ہیں۔ جیسے زید اور عمرو، اور وہ موجود ہے خارج میں۔

اور کبھی ماخوذ ہوتی ہے بہ شرط عدم اقتران عوارض کے۔ اس کا نام ماہیت مجردہ ہے۔ اور وہ خارج میں قطعاً موجود نہیں ہے، بل کہ اس کے وجودِ ذہنی میں بھی کلام ہے۔

اور کبھی ماخوذ ہوتی ہے عام مقارنت عوارض سے اور عدم مقارنت سے، اور

وہ مخلوطہ اور مجردہ دونوں سے عام ہے، اور وہ پائی جاتی ہے خارج میں بعض وجود افراد کے۔

اور بعضے کہتے ہیں کہ وہ بھی خارج میں موجود نہیں ہے، بل کہ موجود خارج میں صرف افراد ہیں، اور وہ منتزع ہے افراد سے۔

اور تفصیل اس مبحث کی مذکور ہے کتب مبسوط میں۔

فصل ٦

ماہیت مرکبہ کے وجود میں کچھ شک نہیں، اور یہ مستلزم ہے وجود ماہیت بسیطہ کو، اس واسطے کہ مرکب کی انتہا بسیط کی طرف ضروری۔

اور احتیاج بعضے اجزا کی بعض کی طرف مرکب تحقیقی میں ضرور ہے بہ خلاف مرکب اعتباری کے۔

فصل ٧

افراد نوع کے متمائز ہوتے ہیں ان عوارض سے جو مفید ہوں ہذیت کو، اور تشخص اور تعین اسی ہذیت سے عبارت ہے۔

اور وہ امر عدمی ہے اکثر لوگوں کے نزدیک۔

اور بعضے کہتے ہیں کہ وہ امر وجودی ہے۔

اور تحقیق یہ ہے کہ تشخص موجود خارج میں نہیں ہے، جیسے اور صفات مثل سواد اور بیاض کے موجود ہیں خارج میں، اور منضم ہیں طرف ماہیات کے۔ ہاں، مفید تشخص کا موجود ہے خارج میں۔

فصل ۸

وجوب اور امکان اور امتناع: مفہومات ان کے بدیہی ہیں۔

اور جو تعریف ان مفہومات کی مشہور ہے، جیسے کہتے ہیں کہ

وجوب عبارت ہے ضرورتِ وجود سے۔

اور امتناع ضرورتِ عدم سے۔

اور امکان لاضرورتِ وجود اور عدم سے۔

یہ تعریف لفظی ہے، ورنہ دور لازم آئے گا، اس واسطے کہ ہر ایک ماخوذ ہے دوسرے کی تعریف میں۔

اور وجوب اور امتناع کبھی ذاتی ہوتا ہے، اور کبھی غیری ہوتا ہے۔

وجوب ذاتی وہ ہے جس میں ضرورت وجود کی لذاتہٖ ہو۔

اور غیری وہ ہے جس میں ضرورت وجود کی کسی علت کی جہت سے ہو۔

اور اسی طرح امتناع ذاتی وہ ہے جس میں ضرورت عدم کی لذاتہ ہو۔

اور غیری وہ ہے کہ جس میں ضرورت عدم کی کسی علت کے سبب سے ہو۔

اور امکان کا اطلاق آتا ہے کبھی سلب ضرورت احدالطرفین پر، پس اگر ضرورت وجود کا سلب ہوتو مقابل ہے وجوب کا، اور ضرورت عدم کا سلب ہوتو مقابل ہے امتناع کا۔ اور اس کا نام اِمکانِ عام ہے۔

اور ایک معنی امکان کے یہ ہیں کہ سلب ہو ضرورت وجود اور عدم دونوں کا۔ اسے اِمکانِ خاص کہتے ہیں۔

فصل ۹

جو ممکن ہے اپنے وجود میں محتاج ہے مؤثر کا، اس واسطے کہ ممکن کی دونوں طرفیں برابر ہیں، پس ضرور ہے کہ ایک مرجح ترجیح دے ایک جانب کو دوسری پر۔

اس پر ایک شبہہ مشہور ہے۔ وہ یہ کہ تاثیر مؤثر کی یا وقت وجود ممکن کے ہو، تو لازم آئے گی تحصیل حاصل کی، یا وقت عدم کے ہو، اس تقدیر پر لازم ہے اجتماع النقیضین۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تحصیل حاصل کی اگر اور تحصیل سے ہوتو بلاریب استحالہ لازم آئے گا، اور اگر تحصیل حاصل کی ہو اسی تحصیل سے تو کوئی قباحت اور اشکال لازم نہیں۔

فصل ۱۰

حکما کے نزدیک محوج طرف مؤثر کے امکان ہے۔
اور متکلمین کے نزدیک محوج حدوث ہے۔
اور دلائل ہر مذہب کے کتب مبسوطہ میں مذکور ہیں۔

فصل ۱۱

واحد اُسے کہتے ہیں جو منقسم نہیں ہے اس جہت سے جس جہت سے واحد ہے۔
اور واحد کبھی واحد بالجنس ہوتا ہے، جیسے انسان اور فرس واحد ہیں حیوان ہونے میں۔
اور کبھی واحد بالنوع ہوتا ہے، جیسے زید اور عمرو واحد ہیں انسانیت میں۔
اور وحدت جنسی کو مجانست کہتے ہیں۔
اور وحدت نوعی کو مماثلت کہتے ہیں۔
اور کبھی واحد بالمحمول ہوتا ہے، جیسے ثلج اور عاج واحد ہے، اس واسطے کہ دونوں پر ابیض محمول ہوتا ہے۔

اور کبھی واحد بالموضوع ہوتا ہے، جیسے کاتب اور ضاحک دونوں محمول ہیں انسان پر۔

اور کبھی واحد بالعدد ہوتا ہے، جیسے زید۔

اور کبھی واحد بالاتصال ہوتا ہے، وہ وہ ہے جو منقسم ہو طرف اجزاے متشابہ کے۔

اور کبھی واحد بالترکیب ہوتا ہے، جیسے بیت۔

اور کثیر وہ ہے جو مقابل ہو واحد کا۔

فصل ۱۲

دو چیزیں اگر شریک ہوں تمامِ ماہیت میں، تو انھیں متماثلین کہتے ہیں۔ جیسے زید اور عمرو انسانیت میں شریک ہیں۔

اور اگر مشترک تمام ماہیت میں نہ ہوں، تو متخالفین ہیں۔

پھر اگر ممکن نہ ہو اجتماع متخالفین کا ایک محل میں ایک جہت سے، تو ان کو متقابلین کہتے ہیں۔

پس اگر دونوں وجودی ہوں اور تعقل ہر ایک کا موقوف ہو دوسرے کے تعقل پر، تو دونوں متضائف ہیں۔ جیسے اُبوۃ اور بنوۃ۔

اور اگر دونوں وجودی ہوں اور تعقل ایک کا دوسرے پر موقوف نہ ہو، تو دونوں متضادّین ہیں۔ جیسے سواد اور بیاض۔

اور اگر ایک عدمی ہو اور دوسرا وجودی ہو اور عدمی صالح ہو اتصاف کا ساتھ
وجودی کے، تو نام ان کا عدم اور ملکہ ہے۔ جیسے عمٰی اور بصر۔
اور اگر عدمی صالح نہ ہو متصف ہونے کا ساتھ وجودی کے، تو ایجاب اور
سلب ہے۔

فصل ۱۳

علت وہ ہے کہ محتاج ہو شے اُس کی طرف۔
پس اگر داخل ہو اس کی ذات میں، تو دو حال سے خالی نہیں:
یا شے اس سے بالفعل موجود ہو جائے، تو اسے علت صوریہ کہتے ہیں۔
یا اس سے شے بالقوۃ موجود ہو، تو اسے علت مادیہ کہتے ہیں۔
اور اگر علت خارج ہو شے سے، تو دو حال سے خالی نہیں:
یا سبب اس کا ہو، تو علت فاعلہ ہے۔
اور اگر غرض اور غایت اس کی ہو، تو علت غائیہ ہے۔
اور اس مجموعے کو جس پر موقوف ہو وجود شے کا علت تامہ کہتے ہیں۔
اور جب فاعل کے شرائط پورے ہو جائیں تو واجب ہے وجود معلول کا، اور
جب پایا جائے معلول تو واجب ہے وجود علت کا۔
اور جب علت فاعلہ بسیط ہو تو اس سے دو اثر صادر نہیں ہو سکتے، اس واسطے کہ

واحد سے واحد صادر ہوتا ہے، اور جس سے دو اثر صادر ہوں وہ مرکب ہے، اس واسطے کہ ہونا شے کا اس طرح پر کہ صادر ہو اس سے ایک اثر' مغائر ہے اس کے، اس حیثیت سے کہ صادر ہے اس سے دوسرا اثر، پس اگر مجموع ان دونوں مفہوموں کا یا ایک کا داخل ہو اس کی ذات میں، تو لازم آئے گی ترکیب، اور اگر خارج ہو، تو لازم آئے گا تسلسل۔

فصل ۱۴

تقدم پانچ قسم ہے:

ایک تقدم زمانی ہے، وہ یہ ہے کہ سابق قبل مسبوق کے ہو، اس طرح پر کہ قبل بعد کے ساتھ جمع نہ ہو۔ جیسے تقدم موسیٰ علیہ السلام کا عیسیٰ علیہ السلام پر۔

دوسرا تقدم بالطبع ہے، اور وہ یہ ہے کہ متاخر بغیر متقدم کے نہ پایا جائے، اور متقدم کبھی پایا جا سکے بغیر متاخر کے۔ جیسے تقدم واحد کا اثنین پر۔

تیسرا تقدم بالعلیت ہے، اور وہ عبارت ہے تقدم فاعل مستقل بالتاثیر سے، جو مستجمع ہو شرائط تاثیر کو اور ارتفاع 'موانع کو اوپر معلول کے۔ جیسے تقدم حرکت ید کا اوپر حرکت مفتاح کے۔

چوتھا تقدم بالشرف ہے، وہ یہ ہے کہ ایک چیز میں بزرگی زیادہ ہو دوسری سے۔

پانچ واں تقدم بالرتبہ ہے، اور وہ عبارت ہے اُس سے کہ ایک چیز قریب تر ہو مبدءِ محدود سے۔ جیسے ترتیب صفوفِ مسجد کی بہ نسبت محراب کے۔

فصل ۱۵

قدیم وہ ہے جس کا وجود کسی غیر سے نہ آیا ہو، اور اسے قدیم بالذات کہتے ہیں، اور وہ منحصر ہے ذاتِ الٰہی میں۔

اور قدیم بالزماں وہ ہے جس کے وجود کا اول زمانہ نہ ہو، یعنی کوئی زمانہ ایسا نہ ہو جس میں وہ موجود نہ ہو، جیسے فلک۔

اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے آیا ہو، خواہ مسبوق بالعدم ہو، یا نہ ہو۔ اسے حادث ذاتی کہتے ہیں۔

اور حادث زمانی وہ ہے جس کا وجود مسبوق بالعدم ہو، اور اس کے وجود کی ابتدا ہو، اور کوئی وقت ایسا بھی نکلے جس میں وہ نہ ہو پھر موجود ہو۔

اور جو حادث زمانی ہے مسبوق ہے ساتھ مادّہ اور مدت کے، اس واسطے کہ امکان ہر شے کا سابق ہے اس کے وجود پر، وإلا لازم آئے گا یہ کہ قبل وجود کے ممکن نہ ہو اور پھر ممکن ہو جائے، اور یہ محال ہے، اس لیے کہ انقلاب شے کا امتناع ذاتی سے طرف امکان کے محال ہے، اور یہ امکان ضرور ہے کہ وجودی ہو، وإلا ممکن ممکن نہ ہو۔

پس یہ امکان یا قائم بنفسہٖ ہو، اور یہ محال ہے، اس واسطے کہ وہ ایک نسبت ہے کہ عارض ہوتی ہے ماہیت کو ساتھ قیاس کے طرف وجود کے، تو ضرور ہے کہ قائم ہو کسی محل میں، اور اس محل کا نام مادّہ ہے۔

اور یہ کلام نہیں تمام ہوتا اگر یہ کہا جائے کہ قدیم منحصر ہے ذات واجب تعالیٰ میں، اس واسطے کہ جب ہر حادث موقوف ہوا مادّہ اور مدت پر، اور مادّہ اور مدت بھی حادث ہیں، تو یہ دونوں بھی محتاج ہوں گے ایک مادّہ اور مدت کے، اور ان میں بھی گفتگو جاری ہوگی، یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا۔

فصل ۱۶

جو موجود ہے اگر وجود اس کا عین ذات ہو، تو واجب ہے، والا ممکن ہے۔
اور ممکن اگر مستغنی ہو محل سے، بل کہ متقدم بنفسہٖ ہو، تو جوہر ہے۔
اور اگر مستغنی نہ ہو محل سے، بل کہ اپنے تقدم میں محتاج ہو محل کا، تو عرض ہے۔
اور اجناس عرض کے نو ہیں:

۱- کم اور
۲- کیف اور
۳- این اور
۴- متی اور
۵- وضع اور
۶- ملک اور
۷- اضافت اور

۸- فعل اور

۹- انفعال

- کم اس عرض کو کہتے ہیں جو قابل ہو قسمت مقداری کے لذاتہ، یعنی اس میں فرض اجزا کا ہو سکے۔

اور وہ دو قسم ہے:

ایک متصل

دوسری منفصل

اس واسطے کہ اگر اس کے اجزا میں حد مشترک نکلے، جیسے نقطہ حد مشترک ہے خط کے دو جزؤں میں، یا خط حد مشترک ہے بہ نسبت سطح کے، یا سطح بہ نسبت جسم تعلیمی کے، تو وہ متصل ہے۔

پھر وہ اگر غیر قار ہے، تو اس کا نام زمانہ ہے۔

اور اگر قار ہے، تو وہ مقدار ہے۔

پھر اگر اس میں ایک امتداد ہے، تو خط ہے۔

اور اگر دو امتداد ہیں، تو سطح ہے۔

اور اگر تین امتداد ہیں، تو جسم تعلیمی ہے۔

اور اگر اس کے اجزا میں حد مشترک نہ نکلے، تو اس کا نام کم منفصل ہے، اور وہ منحصر ہے عدد میں۔

- اور کیف اس عرض کو کہتے ہیں جو قابل قسمت اور نسبت کے نہ ہو۔

اور اس کی چار قسمیں ہیں:

ایک کیفیاتِ محسوسہ

اور وہ یا راسخہ ہیں، جیسے حلاوت شہد کی اور صفرت ذہب کی۔ ان کا نام انفعالیات ہے۔

یا غیر راسخہ ہیں۔ان کا نام انفعالات ہے۔

دوسری قسم کیفیاتِ نفسانیہ ہیں۔ کیفیاتِ نفسانیہ انھیں کہتے ہیں جو مختص ہو ذوات الانفس کے ساتھ۔

اور وہ دو قسم ہیں:

ایک حال اگر راسخ نہ ہوں۔

دوسرا ملکہ اگر راسخ ہوں۔

تیسری قسم کیفیاتِ استعدادیہ ہیں۔

اور وہ دو قسم ہیں:

اس واسطے کہ اگر استعداد ہو انفعال کی، جیسے نرم ہونا، تو اس کا نام ضعف ہے۔

اور اگر استعداد ہو عدم انفعال کی، تو اس کا نام قوت ہے۔ جیسے صلابت۔

چوتھی قسم وہ کیفیات ہیں جو مختص ہیں کمیات کے ساتھ، جیسے زوجیت اور فردیت اور استقامت۔

- اور این عبارت ہے شے کی نسبت سے طرف مکان کے، یعنی ہونا شے کا مکان میں۔

اور وہ دو قسم ہے:

ایک حقیقی

دوسرا غیر حقیقی

- اور متی نسبت شے کی ہے طرف زمانہ کے۔

- اور وضع عبارت ہے مجموع دو نسبتوں سے نسبت بعض اجزاے شے کی طرف بعض کے اور نسبت اس کی طرف خارج کے۔
- اور ملک عبارت ہے نسبت سے طرف اس چیز کے جو اسے محیط ہو، اور منتقل ہو اس کے انتقال سے۔
- اور اضافت عبارت ہے ایسی نسبت سے جس کا سمجھنا موقوف ہو ایک اور نسبت پر، اور اس نسبت کا سمجھنا بھی موقوف ہو اس نسبت پر۔ جیسے ابوۃ اور بنوۃ، اس واسطے کہ ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے۔
- اور فعل کہتے ہیں غیر میں تاثیر کرنے کو۔
- اور انفعال عبارت ہے تاثیر قبول کرنے سے۔

فن ثانی

واجب الوجود کے اثبات میں

فصل ۱

ضرور ہے کہ انتہا سلسلۂ ممکنات کی ایسے موجود کی طرف ہو جو قابل عدم کے نہ ہو، اس واسطے کہ اگر ایسا موجود کوئی نہ ہو، بل کہ ہر موجود قابلیت فنا اور عدم کی رکھے، تو لازم آئے گا محال، اس واسطے کہ نسبت وجود اور عدم کی ممکن کی طرف برابر ہے، پس ضرور ہے کہ ایک مرجح ہو، جو ترجیح دے ایک کو دوسرے پر۔

اور یہ نہیں ہوسکتا کہ مرجح ممکن ہو، اس واسطے کہ اگر وہ ممکن ہو تو اپنے ترجیح وجود میں محتاج ہوگا غیر کا، وہ اگر واجب الوجود ہے تو ایک ایسا موجود نکلا جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں اور قابل عدم کے نہیں، اس لیے کہ اگر قابل عدم کے ہو تو اس کے وجود کی ترجیح کے واسطے ایک اور مرجح درکار ہے، تو ضرور ہے کہ انتہا ایسے موجود کی طرف ہو کہ وہ واجب لذاتہٖ ہو، ورنہ لازم آئے گا تسلسل۔

فصل ۲

وجود واجب کا عین اس کی ذات کا ہے، اس واسطے کہ وجود اس کا اگر زائد اس کی ذات پر ہو، تو اسے عارض ہو، اور اگر عارض ہو تو ضرور ہے کہ اس سے متاخر ہو، اس لیے کہ جو عارض ہے ضرور ہے کہ متاخر ہو معروض سے۔

اب دو حال سے خالی نہیں؛ یا یہ کہ مرتبہ ذات میں واجب الوجود موجود ہو، یا نہ ہو۔
اگر موجود نہ ہو تو معروض نہ ہو گا وجود کا، اس واسطے کہ معدوم محض کو کوئی شے عارض نہیں ہوتی۔

اور اگر موجود ہو تو یا اسی وجود سے موجود ہو، تو لازم آئے گا تقدم شے کا اپنے نفس پر، یا اور وجود سے موجود ہو تو اس تقدیر پر کلام جاری ہو گا اس وجود میں، اگر وہ بھی عارض ہے تو تقدم ذات کا اس پر بھی ضرور ہے، اور اسی طرح لازم آئے گا تسلسل وجودات میں یا منتہی ہو گا سلسلہ طرف ایسے وجود کے کہ وہ عین ہو ذات کا۔

تو ثابت ہو گا مطلب، اور وہ یہ کہ وجود عین ہے واجب کا۔

اور نیز اگر وجود زائد ہو ذات پر واجب کے تو ہو گا محتاج طرف غیر کے، وہ غیر اگر عین ذات واجب ہو تو لازم آئے گا وجود اس کا قبل وجود کے، اس واسطے کہ علت موجدہ کا تقدم معلول پر ضرور ہے بہ اعتبار وجود کے، اور اگر سوا ذات واجب کے کوئی چیز اور ہو، تو لازم ہو گی احتیاج واجب الوجود کی اپنے وجود میں غیر کی طرف، اور احتیاج واجب کی غیر کی طرف محال ہے۔

فصل ۳

وجوب الوجود عین ہے ذات الٰہی کا، اس واسطے کہ وجوب الوجود اگر زائد ہو اس کی حقیقت پر، تو ضرور ہے کہ اُسے عارض ہو، پس ہو گا معلول ذات الٰہی کا، اس واسطے کہ اگر معلول ہو کسی سبب منفصل کا، تو لازم آئے گا واجب کا محتاج ہونا طرف علت

موجبہ کے، حالاں کہ وہ واجب بالذات ہے، تو ناچار محتاج ہوگا واجب کا۔

اور یہ ضرور ہے کہ علت پہلے واجب ہولے، پھر معلول کو پیدا کرے، تو ضرور ہوا کہ پہلے ذات الٰہی واجب ہولے، پھر علت ہو وجوب کی۔

اور ضرور ہے کہ وہ وجوب وجوب بالذات ہو، اس واسطے کہ وجوب بالغیر ہونا اس کا محال ہے۔ پس لازم آئے گا تقدم وجود کا اپنے نفس پر، اور یہ محال ہے۔

فصل ۴

تشخص واجب الوجود کا عین ہے اس کی ذات کا، اس واسطے کہ اگر تشخص اس کا زائد ہو ذات پر، اور حقیقت اس کی نوعی ہو، اور تخصیص اس میں آئے تشخصات سے، تو ضرور ہے کہ تشخص اس کا مؤخر ہو اس کی ذات سے، پس ضرور ہے معلول ہو اس کی ذات کا، اور یہ امر بدیہی ہے کہ جب تک علت متعین اور موجود نہ ہوگی معلول کو پیدا نہ کر سکے گی۔ پس لازم آئے گا قبل تعین کے تعین۔

فصل ۵

واجب الوجود کی ذات ایک ہے، اور اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر دو واجب الوجود فرض کیے جائیں، تو ضرور ہے کہ مشترک ہوں وجوب

الوجود میں، اور متغائر ہوں کسی چیز میں، اس واسطے کہ اگر کسی طرح تغائر ان میں نہ ہوتو دو نہ ہوں گے، اور وہ چیز جس سے امتیاز آئی ہے دونوں میں اگر وہ تمام حقیقت ہے ہر واحد کا تو وجوب الوجود خارج ہوگا دونوں کی حقیقت سے، تو دونوں میں سے کوئی واجب الوجود نہ ہوگا، اس واسطے کہ وجوب الوجود عین ہے حقیقت واجب کا، یا وہ شے جو باعث امتیاز کی ہے جز ہوتو ہر ایک مرکب ہوگا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز سے، اور جو مرکب ہے ضرور ہے کہ محتاج ہو طرف غیر کے، تو واجب نہ ہوگا، تو جسے واجب فرض کیا ہے ممکن ہوگا۔

اور اس دلیل پر ابن کیمونہ نے اعتراض کیا ہے، اور نام اس کا بعضوں نے اس اعتراض کی جہت سے ''افتخار الشیاطین'' رکھا ہے۔

تقریر اعتراض کی یہ ہے کہ جائز ہے کہ یہاں دو ہویتیں بسیط ہوں، اور کنہ ان کی مجہول ہو، اور ہر ایک کی حقیقت مختلف ہو، اور ہر ایک دونوں میں سے واجب لذاتہٖ ہو، اور مفہوم واجب الوجود کا منتزع ہو دونوں سے، اور عرضی ہو اُن دونوں کا۔

اور جواب اس شبہہ کا یہ ہے کہ مفہوم وجوب الوجود کا یا منتزع ہو ہر ایک کے نفس ذات سے بلا اعتبار کسی حیثیت زائدہ کے، یا نہ ہو، ثانی محال ہے، اس واسطے کہ اگر نفس ذات ہر ایک کی کافی نہیں ہے واسطے انتزاع مفہوم وجوب الوجود کے، تو ذات ہر ایک کی واجب نہیں ہے، بل کہ ممکن ہے۔ واجب وہ ہے جو بنفس ذاتہٖ مصداق اور منشا ہو انتزاع مفہوم وجوب الوجود کا، اور اگر نفس ذات ہر ایک کی بلا حیثیت زائدہ کے مصداق اور منشا ہو انتزاع مفہوم وجوب الوجود کے، تو ضرور ہے کہ دونوں کسی ذات میں مشترک ہوں، اس واسطے کہ منتزع ہونا ایک مفہوم کا حقائق متخالفہ کے نفس ذوات سے بغیر اشتراک کسی ذاتی کے ان میں نہیں ہوسکتا، اور ہر سلیم العقل جانتا ہے اس امر کو

کہ ممتنع ہونا انسانیت کا نفس ذات سے زید اور عمرو کے بغیر اس کے کہ دونوں شریک ہوں تمام حقیقت میں نہیں ہوسکتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ممتنع ہونا وجوب الوجود کا دونوں کی نفس حقیقت سے دلیل ہے اس بات کی کہ وجوب الوجود تمام حقیقت ہے دونوں کی۔

فصل ۶

حقیقت واجب الوجود کی بسیط ہے، اجزا سے مرکب نہیں ہے۔

اس واسطے کہ اگر مرکب ہو اجزا سے، تو تین حال سے خالی نہیں؛ یا وہ سب اجزا واجب ہوں، یا بعضے واجب ہوں اور بعضے ممکن ہوں، یا سب اجزا ممکن ہوں۔

اگر سب اجزا واجب ہوں، تو ہر ایک اپنی حقیقت میں ممتاز ہوگا دوسرے سے، اس واسطے کہ واجب اسے کہتے ہیں جس کا وجود منحاز اور ممتاز ہو دوسرے سے، ایسے اجزا سے کوئی حقیقت مرکب نہیں ہوسکتی، اس واسطے کہ مرکب خارجی میں ضرور ہے احتیاج بعضے اجزا کی بعضے کی طرف، اور مرکب ذہنی میں اتحاد اجزا کا آپس میں ضروری ہے، اور بر تقدیر اتحاد کے ہر ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوگا، تو واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ضرور ہے واجب کو وجود ممتاز۔

اور اگر بعضے اجزا واجب ہوں اور بعضے ممکن، تو حقیقت مرکبہ واجب نہ ہوگی، تو جسے واجب فرض کیا تھا وہ واجب نہ ہوگا۔

اور سب اجزا کا ممکن ہونا بدیہی البطلان ہے، اس واسطے کہ ممکنات صرفہ سے واجب نہیں بن سکتا۔

فصل ۷

واجب تعالیٰ کے ایسے اجزا بھی نہیں ہو سکتے جن کی طرف منحل ہو واجب، جیسے اجزاے مقداریہ ہوتے ہیں جسم متصل کے۔ اس واسطے کہ دو حال سے خالی نہیں؛

یا اجزاے مقداریہ بالقوۃ موجود ہوں، تو واجب نہ ہوں گے، اس واسطے کہ واجب ضرور ہے کہ موجود بالفعل ہو۔

یا بالفعل موجود ہوں، تو اجزاے مقداریہ نہ ہوں گے، اس لیے کہ اجزاے مقداریہ ضرور ہے کہ بالقوۃ موجود ہوں۔

اور قطع نظر اس کے اجزاے مقداریہ عبارت ہیں ان اجزا سے جن کی طرف اِنحلال اور اِنقسام ہو شے کا، اور جو شے قابل تحلیل اور تقسیم کے ہو طرف نصف اور ثلث کے اس میں ضرور ہے کہ مادّہ ہو فصل اور وصل کا، اس واسطے کہ قابلیت اتصال اور انفصال کی منحصر ہے مادّہ میں، اور واجب تعالیٰ بری ہے مادّہ سے۔

اس بیان سے ثابت ہوا کہ واجب تعالیٰ احد ہے، اس واسطے کہ احد اِصطلاحِ حکما میں اسے کہتے ہیں جس میں کسی طرح کا جز نہ نکل سکے۔

فصل ۸

واجب تعالیٰ کے سب صفات عین ذات ہیں، یعنی مصداق صفاتِ کمالیہ کا واجب کی نفس ذات ہے بغیر انضمام کسی چیز کے، اس واسطے کہ اگر صفات زائد ہوں ذات پر، تو ضرور ہے کہ یہ صفات متاخر ہوں ذات کے مرتبے سے، پس لازم آئے گا خالی ہونا اور عاری ہونا واجب کی ذات کا صفاتِ کمالیہ سے اور مستکمل ہونا اس کا صفاتِ کمالیہ سے مرتبہ متاخرہ میں، اور یہ محال ہے، اس واسطے کہ واجب جمیع جہات سے واجب ہے، اس میں کوئی جہت قوت اور امکان کی نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ واجب بنفس ذاتہٖ منشا ہے ان آثار کا جو مرتب ہوتے ہیں صفات پر ممکنات میں، یعنی جو آثار مرتب ہوتے ہیں ممکنات میں بعد قیام صفات کے وہ واجب کی نفس ذات پر مرتب ہیں بغیر قیام صفات کے۔

اور اسی واسطے کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے بلا علم، اور قادر ہے بلا قدرت۔ معنی اس کے یہ ہیں کہ ذات واجب کی قائم ہے مقام جمیع صفات کمالیہ کے۔

اور عامہ متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ صفات زائد ہیں ذات پر۔

اور خواص متکلمین یہ کہتے ہیں کہ صفات واجب کی نہ عین ذات ہیں، نہ غیر ذات ہیں۔

اور ظاہر میں یہ اثبات واسطے کا ہے عینیت اور غیریت میں، اور شاید مراد ان کی یہ ہو کہ صفات عین ذات نہیں ہیں بہ حسب مفہوم کے اور غیر ذات نہیں ہیں بہ اعتبار مصداق کے۔

فصل ۹

واجب تعالیٰ اپنی ذات کو جانتا ہے علم حضوری سے، اس واسطے کہ ذات اس کی مجرد ہے مادّہ سے اور علائق مادّہ سے، اس واسطے کہ اگر مجرد نہ ہو مادّہ سے، تو یا خود مادّہ ہو، یا حال ہو مادے میں، اور دونوں تقدیروں پر لازم آئے گی احتیاج واجب کی طرف غیر کے، حالاں کہ واجب کا محتاج ہونا محال ہے، اور جو مجرد ہے مادّہ اور لواحق مادّہ سے، اور قائم ہے بنفسہٖ وہ عالم ہے اپنی ذات کا، اس واسطے کہ ذات اس کی اپنے سامنے حاضر ہے، اور علم عبارت ہے مجرد کے حاضر ہونے سے مجرد کے سامنے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ حاضر ہونا مجرد کا مجرد کے سامنے مقتضی ہے تغائر کو، اور یہ نہیں متصور ہے، مگر اس مقام پر کہ جہاں دوئی ہو عینیت میں یہ امر ممکن نہیں۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں حضور کے معنی عدم الغیبۃ ہیں، اور نہ غائب ہونا شے کا اپنی ذات سے بلا ریب معقول اور متصور ہے۔

فصل ۱۰

واجب تعالیٰ عالم ہے کلیات کا اور معقولات کا۔

اور علم واجب کی کیفیت میں بہت اختلاف ہے۔

شیخ مقتول کا یہ مذہب ہے کہ علم واجب تعالیٰ کا حضوری ہے، اور سب اشیا اس کے حضور میں معلولیت کے علاقے سے حاضر ہیں۔ اس مذہب پر لازم ہے نفی علم فعلی کے، اور وہ التزام کرتا ہے اس لازم کا۔

اور شیخ رئیس اور اکثر اتباعِ مشائیہ کہتے ہیں کہ علم واجب تعالیٰ کا حصولی ہے، صورتیں تمام عالم کی قبل وجود عالم کے قائم تھیں واجب کی ذات میں، اور واجب تعالیٰ بہ واسطہ صور کے سب اشیا کو جانتا ہے۔

اور یہ مذہب باطل ہے کئی وجہ سے:

اول یہ کہ لازم آتا ہے اس تقدیر پر استکمال واجب تعالیٰ کا ساتھ غیر کے، اس واسطے کہ علم صفت ہے کمال کی، اور اس کا حاصل ہونا موقوف ہوا غیر پر۔

دوسری وجہ یہ کہ لازم آتا ہے اس تقدیر پر ہونا واجب تعالیٰ کا محل واسطے حوادث کے۔

تیسری وجہ یہ کہ اس مذہب پر لازم آتا ہے یہ کہ معلول اول ضعیف الوجود ہو، حالاں کہ یہ امر خلاف ہے اُن کی مصرحات کے۔

اور افلاطون کا یہ مذہب ہے کہ صورتیں تمام عالم کی قبل وجود عالم کے بانفسہا قائم ہیں، اور بھی صورتیں مناشی ہیں انکشاف کی، اور علم واجب تعالیٰ کا عبارت ہے ان صورتوں سے۔

اور یہ مذہب بھی باطل ہے، اس واسطے کہ لازم آتا ہے اس تقدیر پر استکمال واجب تعالیٰ کا غیر کے سبب سے، اور ہونا صورتوں کا مخلوق بالایجاب، نہ بالارادہ۔

اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ نفس ذات واجب تعالیٰ کی مبدا ہے تمام عالم کے

انکشاف کی، اور نفس ذات اس کی کافی ہے واسطے ادراک اشیا کے، اور علم اس کا موقوف معلومات کے وجود پر نہیں ہے۔

اور اس مذہب میں بھی بہت گفتگو ہے، اور ذکر اس کا موجب تطویل ہے۔

فصل ۱۱

واجب تعالیٰ مدرک ہے جزئیات کا علی الوجہ الکلی، اس واسطے کہ واجب تعالیٰ مجرد ہے، اور علم اس کا حصولی ہے مشائیہ کے نزدیک، حصول جزئیاتِ متغیرہ کا مجرد میں محال ہے، اور یہ مذہب فلاسفہ کا باطل ہے، اس واسطے کہ ان کے نزدیک ثابت ہے یہ امر کہ علم بالعلّیت مستلزم ہے علم بالمعلول کو، اور واجب تعالیٰ جاعل ہے سب ممکنات کا۔

اور حکما کے کلام کی توجیہ یہ ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کا منزہ اور بری ہے تغیر اور تجدد سے، پس اللہ تعالیٰ جانتا ہے سب حوادثِ جزئیہ کو اور اُن زمانوں کو جن میں یہ جزئیات موجود ہیں، اور علم اس کا برتر اور متعالی ہے تغیر اور تجدد سے، بل کہ علم اس کا ہمیشہ ثابت ہے ایک حال پر، خواہ جزئیات متغیرہ بالفعل موجود ہوں یا معدوم ہوں۔ پس جزئیات ازل سے ابد تک معلوم ہیں واجب تعالیٰ کو، اور اس کے علم میں ماضی اور مستقبل اور حال نہیں ہے، بل کہ سب حاضر ہیں اس کے حضور میں ازلاً اور ابداً، اور تغیر اور تجدد ان میں بہ اعتبار وجود زمانی کے ہے۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کلی کا اطلاق کبھی آتا ہے اس چیز پر جو مجرد ہو زمان اور مکان سے، اور یہاں مراد کلی سے یہی معنی ہیں۔

بہ ہر حال معنی کلامِ حکما کے یہ ہیں کہ علم اس کا متغیر نہیں ہوتا، اگر چہ معلومات متغیر ہوں، اور حقیقت میں وہ منکر نہیں ہیں جزئیات کے علم کے۔

فصل ۱۲

صفاتِ واجب الوجود بعضے محض حقیقی ہیں، اور ان کے مفاہیم میں ہرگز اضافت معتبر نہیں ہے، جیسے حیات۔

اور بعضے حقیقی ذات اضافت ہیں، اور معنی اُس کے یہ ہیں کہ اگر چہ اضافت ان کے مفہوم میں معتبر نہیں ہے، لیکن بہ اعتبار تحقق کے انھیں اضافت لازم ہے، جیسے عالمیت اور قادریت۔

اور بعضے محض اضافی ہیں، جیسے رزّاقیت زید کی۔

اور تغیر قسمین اولین میں مستلزم ہے تغیر کو موصوف کی ذات میں، بہ خلاف قسم ثالث کے۔

فصل ۱۴
بیچ اثبات عقل کے

صادرِ اول واجب تعالیٰ سے عقل ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ واجب تعالیٰ واحد بسیط ہے، اور واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد، اور یہ واحد جو صادر ہوا ہے نہیں ہوسکتا کہ عرض ہو، اس واسطے کہ عرض کا صادر ہونا موقوف ہے جوہر پر، تو صادرِ اول جوہر ہوگا۔

اور جوہر کی پانچ قسمیں ہیں:

ایک عقل

دوسری نفس

تیسری صورت

چوتھی ہیولیٰ

پانچ ویں جسم

یہ نہیں ہوسکتا کہ صادرِ اول جسم ہو، اس واسطے کہ جسم کا پیدا ہونا موقوف ہے ہیولیٰ اور صورت پر، اور ہیولیٰ بھی صادرِ اول نہیں ہوسکتا، اس واسطے کہ ہیولیٰ بغیر صورت کے نہیں پایا جاتا، اور نہ صورت معلول اوّل ہوسکتی ہے، اس واسطے کہ وجود صورت کا بغیر تشخص کے محال ہے، اس لیے کہ وجود اور تشخص یا دونوں متحد ہیں، جیسا مذہب ہے

فارابی کا، یا ایک دوسرے کے مساوی ہے، جیسا مذہب ہے جمہور کا، بہ ہر حال وجود بغیر تشخص کے معقول اور متصور نہیں، اور صورت اپنے تشخص میں تابع ہے ہیولیٰ کی، اور نہ نفس ہو سکے، اس واسطے کہ حدوث نفس کا موقوف ہے بدن کے حدوث پر۔

اب ناچار متعین ہوا کہ صادرِ اوّل عقل ہے۔

فصل ۱۴

بیچ اثبات کثرتِ عقول کے

جب یہ ثابت ہے بہ جاے خود کہ افلاک بہت ہیں بہ سبب اختلاف ان کی حرکات کے، اور کواکب کے، جو معلوم ہوئے ہیں رصد سے، تو دو حال سے خالی نہیں:

یا یہ کہ علت افلاک کی فلک ہو، یا عقل۔

یہ نہیں ہو سکتا کہ علت ایک فلک کی دوسرا فلک ہو، اس واسطے کہ اگر ایک فلک علت ہو دوسرے فلک کی، تو یا حاوی علت ہو محوی کی، یا محوی علت ہو حاوی کی۔

اور دونوں احتمال باطل ہیں۔

اول کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر حاوی علت ہو محوی کی، تو ضرور ہے کہ وجود محوی کا متاخر ہو حاوی کے وجود سے، اس واسطے کہ وجود معلول کا ضرور ہے کہ متاخر ہو علت کے وجود سے، اور جب وجود محوی کا متاخر ہوا وجود حاوی سے، تو عدم محوی کا ہوگا وجود حاوی کے ساتھ، ورنہ وجود محوی ہوگا ساتھ وجود حاوی کے، اور متاخر نہ ہوگا، اور

جب عدم محوی کا ہوا ساتھ وجود حاوی کے، تو ہو گی خلا ممکن لذاتہٖ وجود حاوی کے مرتبہ میں، حالاں کہ خلا لذاتہٖ محال ہے۔

اور دوسرا احتمال اس واسطے باطل ہے کہ لازم آتا ہے یہ کہ اخس علت ہوا اشرف کی، اور علت فلک کی عقل ہو، تو یا عقل واحد سب افلاک کی علت ہو، یہ ضروری البطلان ہے، اس واسطے کہ واحد سے واحد ہی صادر ہوتا ہے، صادر ہونا کثیر کا واحد سے باطل ہے نزدیک فلاسفہ کے۔

اور اگر ہر فلک کی علت ایک عقل ہو، تو ثابت ہوا تعدد عقول کا۔

اگر کوئی شخص کہے کہ فلک اعظم اور عقل ثانی دونوں معلول ہیں عقل اول کے، تو یہ دونوں ایک مرتبہ میں ہیں، اور عقل ثانی تمھارے نزدیک علت ہے فلک کی، تو اس سے لازم آتا ہے کہ فلک اول علت ہو فلک ثانی کی، اس واسطے کہ ما مع المتقدم متقدم ہے۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ عقل ثانی علت ہے فلک ثانی کی، اور اسے ثانی پر تقدم بالعلّیت ہے، اور جو چیز ساتھ ہو متقدم بالعلیت کے ضرور نہیں کہ متقدم بالعلّیت ہو، بل کہ ضرور ہے متقدم بالعلیت نہ ہو، ورنہ لازم آئے گا اجتماع علتین مستقلتین کا معلول واحد شخصی پر، اور یہ محال ہے۔

فصل ۱۵

بیچ کیفیت صدور کثیر کے واحد سے

واجب تعالیٰ بسیط محض ہے، اس واسطے اس سے کثرت صادر نہیں ہو سکتی، تو ضرور ہے کہ اس سے عقل صادر ہو۔

اور اس میں کئی جہتیں ہیں:

ایک جہت ماہیت کی

دوسری وجود کی

تیسری وجوب بالغیر کی

چوتھی تعقل لذاتہٖ کی

پس وجود کی جہت سے صادر ہوئی عقل اول سے عقل ثانی، اور جہاتِ باقیہ سے فلک اعظم، نفس اس کا جہت وجوب سے، اور صورت اس کی تعقل کی جہت سے، اور ہیولیٰ اس کا ماہیت کی جہت سے، اور اسی طرح عقل ثانی سے عقل ثالث اور فلک ثوابت صادر ہوا، اور اسی طرح عقل عاشر تک، اور عقل عاشر سے ہیولیٰ عناصر کا، اور صورتِ جسمیہ اور نوعیہ صادر ہوئیں حسب استعداد مادّے کے۔

اور اس بیان میں کلام ہے۔ اس واسطے کہ علم واجب تعالیٰ کا حصولی ہے ان کے نزدیک۔ پس جائز ہے واجب تعالیٰ سے کثرت صادر ہو بہ وساطت صورِ علمیہ کے۔

فصل ۱۶

عقول ازلی اور ابدی ہیں، یعنی ان کے وجود کی ابتدا اور انتہا نہیں ہے، اس واسطے کہ عقول اگر حادث زمانی ہوں، تو لازم آئے مادّی ہونا ان کا، اس واسطے کہ جو حادث زمانی ہے وہ مسبوق ہے مادّہ اور مدت کے ساتھ، اور اگر کوئی ان میں سے منعدم ہو تو قابل ہو تغیر کے اور حدوث کے۔

اور اس مقام میں ایک اشکال ہے نہایت عسیر الدفع، تقریر اس کی یہ کہ فلاسفہ کے نزدیک عقول اور افلاک قدیم ہیں، اس تقدیر پر علت حادث کی اگر قدیم ہے تو لازم آئے گا قدیم ہونا حادث کا، اس واسطے کہ تخلف معلول کا علت تامہ سے محال ہے، اور اگر علت تامہ اس کی حادث ہے تو یہ نہیں ممکن کہ اس کی علت قدیم ہو، بل کہ وہ محتاج ہوگی طرف علت تامہ حادثہ کے، اب کلام جاری ہوگا اس کی علت میں، اور لازم آئے گا اجتماع امورِ غیر متناہیہ کا، اور یہ محال ہے۔

اور اس کا جواب مشہور یہ ہے کہ حرکت فلک کی ازلی اور ابدی ہے، اور ساتھ اس کے متجدد ہے۔

تو اس میں دو جہتیں ہیں:

ایک قدم کی

دوسری حدوث کی

قدم کی جہت سے وہ مستند ہے علت قدیمہ کی طرف، اور حدوث کی جہت سے اس سے صادر ہوئے ہیں حوادث۔

اور جواب میں بہت گفتگو ہے، ذکر اس کا اس رسالہ میں موجب تطویل ہے۔

فصل ۱۷
بیچ معاد کے

بعضے فلاسفہ معاد کے بالکل منکر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان متکون ہے قویٰ اور اعراض کے امتزاج سے، اور بعد موت کے سب قویٰ اور اعراض معدوم ہو جاتے ہیں، صرف موادِ عنصریہ باقی رہتے ہیں، اور اعادہ معدوم کا محال ہے، پس جو چیز جاتی رہے اعادہ اس کا نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں کے نزدیک آدمی کے واسطے بعد مرنے کے نہ لذت ہے، نہ الم ہے، نہ عذاب ہے، نہ ثواب ہے۔

اور یہ قول باطل محض ہے، مخالف ہے عقل اور نقل کے۔

اور محققین فلاسفہ اور متکلمین متفق ہیں معاد کے اثبات پر، لیکن اس کی کیفیت میں اختلاف ہے۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ معاد عبارت ہے نفس ناطقہ کے باقی رہنے سے بعد خرابی بدن کے۔ ان کے نزدیک نفس باقی رہتا ہے بعد موت کے، اور اُسے شقاوت اور سعادت اور لذت اور الم عقلی ہوتا ہے موافق اس کے اخلاق اور ملکاتِ مکتسبہ کے۔

اور محققین متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ نفس کو بعد موت کے پھر تعلق ہو جائے گا ایک ایسے بدن سے کہ مماثل ہے اس بدن کے جس سے تعلق رکھتا تھا دنیا میں۔

اور جو نصوص کہ وارد ہیں اس باب میں، قابل تاویل نہیں ہیں، جیسے قول اللہ تعالیٰ کا:

قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ، قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ۔

فَاِذَا هُمْ مِنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ۔

اور سوا اس کے۔

اور یہ ظاہر ہے کہ یہ امر ممکن ہے، تصدیق اس کی اہل اسلام کو ضروریاتِ دین سے ہے، اور اِس کا انکار کفر صریح ہے، اور اس میں کوئی مقام استعجاب اور استبعاد کا ہرگز نہیں ہے، بل کہ تعجب نفس کے متعلق ہونے میں بدن کے ساتھ ابتدا میں زیادہ تر ہے اس سے، بل کہ جائز ہے کہ دوسری مرتبہ کا تعلق بدن کے ساتھ ایسا ہو کہ افعال غریبہ اور آثارِ عجیبہ کے حصول کا مانع نہ ہو، اور یہ بھی جائز ہے کہ اس تعلق سے نفس کو مشاہدہ ایسے امورِ عجیبہ کا ہو کہ دنیا میں مشاہدہ ان کا محال ہو۔

اور اگر کوئی شخص کہے کہ اعادہ معدوم کا محال ہے، اعادہ بدنِ اوّل کا کیوں کر ہو سکے گا؟

تو ہم کہیں گے کہ اول استحالہ اعادۂ معدوم کا کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہے، اور برتقدیر ثبوت اگر بدن ثانی جو معاد ہے مغائر بحسب الشخص ہو بدنِ اول کے، تو ہمیں ضرر نہیں کرتا، اس واسطے کہ اکثر احادیث اور آیات سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ بدنِ اول اور بدنِ ثانی میں کسی نحو کی مغائرت ہوگی، جیسے قول آں حضرت ﷺ کا:

اَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ وَ ضِرْسُ الْكَافِرِ مِثْلُ جَبَلِ اُحُدٍ۔

اور امثال اس کے۔

اور خدا تعالیٰ فرماتا ہے:

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا۔

اگر کوئی شخص کہے کہ اس تقدیر پر مثاب اور معاقب اور شخص ہوا، اور طاعات اور معاصی اور شخص سے صادر ہوئے۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ اعتبار اس امر میں جو ہر مدرک کو ہے، اگر چہ بہ واسطہ آلات کے ہو، اور وہ بعینہٖ باقی ہے، اور اسی طرح مادّہ بھی باقی ہے، اور اسی واسطے کہا جاتا ہے پیر کو باوصف ان تجددات اور استحالات کے جو اس کے بدن اور اعضا اور آلات میں واقع ہوئے ہیں طفلی سے پیری تک' یہ کہ یہ وہی شخص ہے جو طفلی میں تھا، اور نہیں کہا جاتا اس شخص کو جو جرم کا مرتکب ہو جوانی میں اور سزا پائے پیری میں' یہ کہ سزا دی گئی غیر مجرم کو۔

واللہ اعلم بالصواب، والیہ المرجع والمآب۔

ضمیمہ

زِبدۃ الحکمت

یادگارِ حامدیہ

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

و بہ نستعین

حامدا و مصلیا و مسلما

اربابِ علم وذکا وفہم رسا پر مخفی نہیں ہے کہ علم منطق جمیع علومِ عقلیہ ونقلیہ کی تحصیل وتکمیل کا اک مضبوط ومستحکم آلہ ہے، جس کا سمجھنا بغیر توجہ ومدِ خاص ماہرفن کے من قبیل محالات ہے۔

فی زمانناا بہت سے رسالے اس فن خاص میں بہ زبان اردو لکھے گئے ہیں، دراصل اگر غور کیا جائے تو وہ رسالے یا کسی خاص رسالہ عربیہ کے بلفظہٖ ترجمہ ہیں، یا یہ کہ محض اجمالاً چند مسائل منطق کے بیان پر اِکتفا کر دیا گیا ہے، مطلب کے اِظہار سے کچھ بحث نہیں کی گئی۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں کیا قوت وقابلیت پیدا ہوسکتی ہے۔

ماہرین علم منطق اگر بہ غور ان ناچیز اوراق کو دیکھیں گے، تو غالبًا یہ بات اس رسالہ میں نہ پائیں گے، بل کہ تمام مسائل منطقیہ کا یہ عطر مجموعہ ہے، اور تحقیق بلیغ کا بہترین ذخیرہ ہے۔

مقدمہ

مقدمہ کتاب کا اُن مسائل کو کہتے ہیں جو مسائل مقاصد سے پہلے اس غرض سے بیان کیے جائیں کہ اُن کے ذریعہ سے مقام کے سمجھنے میں آسانی ہو، خواہ مقاصد کا شروع کرنا اُن مسائل پر موقوف ہو، یا نہ ہو۔

متقدمین مقدمہ میں واضع علم وشرفِ علم وغیرہما کو بھی بیان کر دیا کرتے ہیں، متاخرین صرف تعریف علم و بیانِ موضوع وغایت پر اِکتفا کرتے ہیں۔

تعریف علم کا مقاصد میں مفید ہونا ظاہر ہے، کیوں کہ ہر علم کی تعریف معلوم کر لینے سے اُس کے مسائل کا پتہ چل جاتا ہے، جو مسئلہ اس علم کا سنا جاتا ہے اُس تعریف کے ذریعہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے جان لیا کہ منطق اُس قانون کو کہتے ہیں جس کی رعایت ذہن کو خطائے فکری سے بچائے۔ اگر وہ شخص اس قاعدہ کلیہ کا لحاظ رکھے گا، اور منطق کا مسئلہ سننے کے وقت اپنی طبیعت پر ذرا زور دے گا، تو ضرور سمجھ لے گا کہ یہ مسئلہ منطق کا ہے۔

اسی طرح سے ہر علم کی غایت سمجھ لینا بھی اُس علم کے حاصل کرنے میں مفید ہوتا ہے، اگر آدمی اتنا بھی نہ سمجھے کہ فلاں علم پڑھنے سے غایت کیا ہے، اور اس علم پڑھنے سے ہم کو کیا نفع حاصل ہوگا، تو اُس کا پڑھنا بے کار ہے۔

موضوع کا جان لینا اس وجہ سے مفید ہے کہ ایک علم دوسرے علم سے ممتاز نہیں ہوسکتا، تاوقتے کہ دونوں علموں کے موضوع آپس میں ممتاز نہ ہوں۔ مثلاً علم طبعی سے اس وجہ سے ممتاز ہے کہ منطق کا موضوع معلوماتِ تصوریہ اور معلوماتِ تصدیقیہ ہیں، اور طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے۔ اگر کسی شخص کو یہ معلوم نہ ہو کہ منطق کا موضوع کیا ہے وہ شخص ہرگز دونوں علموں میں فرق نہیں کرسکتا۔

بیانِ غایت سے علم کی تعریف بھی معلوم ہو جایا کرتی ہے۔ اس وجہ سے ان دونوں بحثوں کو ایک ہی میں بیان کر دیا کرتے ہیں، اور موضوع کی بحث کو علحدہ بیان کرتے ہیں۔

فصل ۱

علم اس صورت کو کہتے ہیں جو کسی شے سے ذہن میں حاصل ہو، خواہ وہ شے محسوسات سے ہو یا معقولات سے۔ مثلاً زید کے دیکھنے سے اُس کا جو نقشہ ذہن میں حاصل ہو جاتا ہے، اُس نقشہ کو علم کہتے ہیں۔

علم کی دو قسمیں ہیں:

تصور فقط

اور تصدیق

حکما نسبت تامہ خبریہ کے ادراک کو تصدیق کہتے ہیں۔

ماورائے نسبت تامہ خبریہ کے ادراک کے جس چیز کا علم ہو وہ تصور فقط کہلاتا ہے۔

امام رازی حکما کے مخالف ہیں، اُن کے نزدیک جب قضیہ کی تصدیق ہوتی ہے، چند امور سمجھ میں آتے ہیں، موضوع، محمول، نسبت تامہ خبریہ کے مجموع ادراکات کو تصدیق کہتے ہیں۔

نسبت تامہ اُس نسبت کو کہتے ہیں جو دو چیزوں میں ایجاباً و سلباً واقع ہو۔ مثلاً ایک شے کو دوسری شے کے لیے ثابت کریں، اور یہ کہیں کہ فلاں شے فلاں کے لیے ثابت ہے، جیسے زید قائم ہے، یا ایک شے کو دوسری شے سے سلب کریں، اور یوں کہیں کہ فلاں شے فلاں شے کو ثابت نہیں ہے، جیسے زید قائم نہیں ہے، تو اُس نسبت کو جس

کی تعبیر ایجاب میں لفظ ''ہے'' اور سلب میں ''نہیں'' سے کی جاتی ہے'نسبت تامہ خبر یہ کہتے ہیں۔

علم کی تقسیم میں تصور کے ساتھ ''فقط'' کا لفظ اس وجہ سے بڑھایا گیا ہے کہ تصور مطلق علم کو بھی کہتے ہیں۔اگر یوں کہا جاتا علم تصور ہے یا تصدیق،تو اس بات کا شبہہ واقع ہوتا کہ علم کی تقسیم اُسی کی طرف ہوگئی اور مقسم اپنی قسم بن گیا، یہ باطل ہے، کیوں کہ مقسم قسم سے عام ہوا کرتا ہے، اگر ایک شے خود ہی قسم اور خود ہی مقسم ہو،تو لازم آتا ہے کہ وہ خود ہی اپنی ذات سے عام ہو جائے اور خود ہی خاص ہو جائے، چوں کہ تصور مطلق علم کو کہتے ہیں،لہٰذا لفظ ''فقط'' کا بڑھادیا گیا۔

فصل۲

تصور اور تصدیق دونوں دو قسمیں ہیں:

نظری

اور بدیہی

نظری اُس کو کہتے ہیں جس کا حاصل ہونا بدوں نظر کے نہ ہو سکے۔جیسے حقیقت انسان کا تصور اور العالم حادث کی تصدیق، کہ یہ دونوں بدوں نظر کے حاصل نہیں ہو سکتے۔

اور بدیہی اُس کو کہتے ہیں جو بدوں نظر کے حاصل ہو سکے۔ جیسے حرارت اور

برودت کا تصور، اور السماء فوقنا کی تصدیق، کہ دونوں بدوں نظر کے حاصل ہو جاتے ہیں۔

نظر اُن امورِ معلومہ کے ترتیب دینے کو کہتے ہیں جن کے ذریعہ سے مجہول حاصل ہو جائے، مثلاً کسی شخص کو حیوان اور ناطق کے معنی معلوم تھے، مگر یہ نہیں جانتا تھا کہ انسان حیوان ناطق ہے، اُس نے ان دونوں چیزوں کو انسان کے مناسب دیکھ کر اس طرح سے ترتیب دی کہ حیوان کو مقدم کیا، اور ناطق کو مؤخر کیا، اور ایک مجموعہ حیوان ناطق کا بنالیا، تو اس ترتیب کو نظر کہیں گے، اور اس مجموعہ کو جو ترتیب سے حاصل ہوا ہے معرف کہیں گے۔

معرف کی بحث تفصیلاً ذکر کی جائے گی۔

فصل ۳

جمیع تصورات اور جمیع تصدیقات بدیہی نہیں ہو سکتے، ورنہ کسی چیز کے سمجھنے میں نظر اور فکر کی حاجت نہ رہے گی، حالاں کہ یہ امر خلافِ واقع ہے۔ اکثر تصورات اور تصدیقات بدوں نظر اور فکر کے سمجھ میں نہیں آسکتے ہیں، جیسے یہ تصدیق کہ وجود اللہ تعالیٰ کا عین ذات ہے، اور حقیقت انسان کا تصور ممکن نہیں کہ بدوں فکر کے حاصل ہو جائیں۔

یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ جمیع تصورات اور جمیع تصدیقات نظری ہوں، ورنہ کسی شے کا

علم ممکن نہ ہوگا، کیوں کہ ہر نظری بدیہی سے حاصل ہوا کرتا ہے، جب کوئی چیز بدیہی نہ ہوگی پھر نظری کس کے ذریعہ سے حاصل ہو سکے گا۔

یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ کل تصورات نظری ہوں اور کل تصدیقات بدیہی ہوں، یا کل تصورات بدیہی ہوں اور کل تصدیقات نظری ہوں، کیوں کہ تصور کی نسبت وجود تصدیق اور عدم تصدیق کے ساتھ یکساں ہے۔ تصور حاصل ہونے کے بعد نہ تصدیق کا حصول واجب ہے، اور نہ عدم حصول، اور تصدیق سے بھی تصور حاصل نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ جس چیز سے تصور حاصل کرتے ہیں اُس کو معرف کہتے ہیں، اور معرف یا ذاتیات ہوتے ہیں یا عرضیات، دونوں کا اس چیز پر صادق آنا ضرور ہے جس کی تعریف کی جائے، اور تصدیق تصور پر صادق نہیں آسکتی، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ زید قائم کسی تصور پر صادق آسکتا ہے۔

جب جمیع تصورات نظری یا بدیہی نہ ہو سکے تو ضرور ہوا کہ بعض تصورات اور تصدیقات بدیہی ہوں اور بعض نظری، اور وہ تصورات یا تصدیقات نظریہ تصورات یا تصدیقات بدیہیہ سے بہ طریق نظر حاصل کیے جائیں۔

ہر شخص کی نظر صحیح نہیں ہوسکتی، ورنہ باہم حمقا میں بھی کبھی اختلاف واقع نہ ہوتا، حالاں کہ عقلا میں اختلاف واقع ہے، بعض کے نزدیک عالم حادث ہے، اور بعض کے نزدیک قدیم ہے۔ اسی طرح سے ہزاروں اختلاف واقع ہیں۔ اب ایک قاعدہ کی حاجت واقع ہوئی، جس کے ذریعہ سے معلوم ہوجائے کہ فلاں نظر صحیح ہے اور فلاں نظر غلط۔ اُس قاعدہ کو منطق کہتے ہیں۔

اس بیان حاجت سے منطق کی تعریف بھی معلوم ہوگئی کہ وہ ایک قانون ہے، جس کی رعایت ذہن کو خطا سے بچاتی ہے۔

فصل ۴

موضوع ہر علم کا اُس کو کہتے ہیں علم میں جس کے حالات اور عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جائے۔

یعنی اُن اوصاف سے بحث کی جائے جو اُس کے نفس ذات کو عارض ہوں، جیسے تعجب ذات انسان کو عارض ہوتا ہے۔

یا اُس کو بہ واسطہ جز کے عارض ہوں، جیسے حرکت ارادی انسان کو اُس کے حیوان ہونے کی وجہ سے عارض ہوتی ہے۔

یا بہ واسطہ ایسے امر خارج کے عارض ہو جو اُس کے مساوی ہو، جیسے ضحک انسان کو تعجب کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے۔

موضوع کا واحد ہونا ضرور نہیں ہے، ممکن ہے کہ ایک علم میں دو چیزوں کے حالات سے بحث کی جائے، اس تقدیر پر وہ دونوں اس علم کا موضوع کہلائیں گی، بہ شرطے کہ حیثیت بحث کی دو چیزوں میں ایک ہی ہو، ورنہ وہ دو علم علٰحدہ علٰحدہ ہو جائیں گے، مثلاً کلمہ اور کلام کے حالات سے بحث کی جائے، اور دونوں میں اس حیثیت کا لحاظ رکھا جائے کہ یہ معرب اور مبنی ہوتے ہیں، تو یہ مسائل ایک ہی علم کے ہوں گے، اور اگر ایک میں حیثیت اعراب و بنا کا لحاظ کیا جائے، اور دوسرے میں یہ حیثیت ملحوظ نہ ہو، بل کہ کسی دوسری حیثیت سے بحث کریں، تو دو علم ہو جائیں گے۔

منطق کا موضوع معلوماتِ تصوریہ اور معلوماتِ تصدیقیہ ہیں، اس حیثیت سے کہ دونوں مجہولاتِ تصوریہ اور مجہولاتِ تصدیقیہ کی طرف موصل ہوں، کیوں کہ منطق میں کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس و فصل انہیں امور سے بحث کی جاتی ہے، اور یہ سب معلوماتِ تصوریہ اور معلوماتِ تصدیقیہ کے ایسے حالات ہیں کہ حیثیت بحث کی ایک ہی ہے۔

فصل ۵

منطقی، منطقی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے بحث نہیں کرتا ہے، اُس کی غرض تو مجہولات کا حاصل کرنا ہے، الفاظ سے اس کو کیا غرض ہے، مگر چوں کہ فائدہ پہنچانا یا فائدہ حاصل کرنا توسطِ الفاظ کے بدوں نہیں ہوسکتا، اس وجہ سے الفاظ سے بحث کر لیتا ہے۔

منطقی کے بعد ''منطقی ہونے کی حیثیت سے'' قید اس وجہ سے بڑھائی گئی کہ اگر منطقی نحوی بھی ہے، تو الفاظ سے بحث کرے گا، مگر نحوی ہونے کی حیثیت سے، نہ منطقی ہونے کی حیثیت سے۔

فصل ۶

دلالت لغت میں راہ دکھلانے کو کہتے ہیں۔

اور اصطلاح میں ایک شے کے ایسی حالت پر ہونے کو کہتے ہیں جن کے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جائے۔

جس سے دوسری شے کا علم حاصل ہوتا ہے اُس کو دال کہتے ہیں، اور جس کا علم حاصل ہوتا ہے اُس کو مدلول کہتے ہیں۔

اگر دال لفظ ہو، تو دلالت لفظی کہیں گے، جیسے زید اپنے مدلول پر دلالت کرتا ہے۔

اور اگر لفظ نہ ہو، تو اُس کو غیر لفظی کہتے ہیں، جیسے دھواں آگ پر دلالت کرتا ہے۔

دلالت لفظی و غیر لفظی دونوں کی تین تین قسمیں ہیں:

۱- وضعی
۲- طبعی
۳- عقلی

اگر کوئی شخص لفظ یا غیر لفظ کو کسی شے کے لیے معین کر دے، اُس کو دلالت وضعی کہیں گے۔ جیسے زید کی دلالت اُس کے معنی پر، اور میلوں کی دلالت بُعدِ مسافت پر۔

اور اگر دلالت کرنے والا لفظ طبیعت کے اقتضا سے صادر ہو، تو اُس کو دلالت طبعی کہیں گے۔ جیسے آہ آہ کی دلالت درد پر، اور گھوڑے کی ٹاپ کی دلالت پانی کی خواہش پر۔

اگر ان دونوں طریقوں کے سوا کسی اور طرز سے دال اپنے معنی پر دلالت کرے، اُس کو عقلی کہیں گے۔ جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر، اور لفظ دیز کی دلالت بولنے والے کے وجود پر۔

فصل ۷

محاورات اور علوم میں صرف دلالت لفظی وضعی معتبر ہے۔

اُس کی تین قسمیں ہیں:

۱- مطابقی

۲- تضمنی

۳- التزامی

دلالت مطابقی اُس کو کہتے ہیں کہ لفظ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اُس پورے معنی پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ اُس کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ جیسے حیوان ناطق کی دلالت اُس کے معنی پر۔

ضرور ہے کہ جب لفظ اپنے پورے معنی پر دلالت کرے گا، تو اُس کے ضمن میں اُس معنی کے اجزا پر بھی دلالت کرے گا۔ اس دلالت کو تضمنی کہتے ہیں۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ لفظ ایک ایسے معنی پر دلالت کر جاتا ہے جو اس معنی سے خارج ہوتا ہے جس کے لیے لفظ وضع کیا گیا ہے، مگر ذہن میں اُس کو لازم ہوتا ہے۔ یہ

نہیں ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص بدوں اُس خارج کے اصل معنی سمجھ سکے جس کے لیے لفظ وضع کیا گیا ہے۔ اُس دلالت کو دلالت التزامی کہتے ہیں۔ جیسے سکون کی دلالت حرکت پر، کیوں کہ سکون عدم الحرکۃ کو کہتے ہیں، حرکت سکون کے معنی سے خارج ہے، مگر تصور میں اُس کو لازم ہے۔ اس دلالت کو دلالت التزامی کہتے ہیں۔

دلالت کے اقسام میں حیثیت کی قید احترازی ہے، کیوں کہ اس قید کے زیادہ کرنے سے ایک اعتراض سے بچنا مقصود ہے، اور جو قید کسی امر سے بچنے کی غرض سے زیادہ کی جائے وہ قید احترازی ہوا کرتی ہے۔

اعتراض یہ واقع ہوسکتا تھا کہ اگر لفظ پورے معنی اور جزوِ معنی دونوں کے لیے وضع کیا جائے، تو ایک ہی دلالت پر دونوں تضمنی اور مطابقی صادق آجائیں گی۔ مثلاً انسان اگر کسی کا نام رکھ دیا جائے، تو وہ شخص انسان کا پورا معنی کہلائے گا، اور ظاہر ہے کہ حیوان ناطق اس شخص کا جز ہے، اس تقدیر پر انسان کی دلالت حیوان ناطق پر تضمنی ہوگی، حالاں کہ اُس کے لیے بھی انسان کا لفظ وضع کیا گیا ہے، اور وہ بھی انسان کا پورا معنی ہے۔

جب ہم نے حیثیت کی قید لگا دی، یہ اعتراض اُٹھ گیا، کیوں کہ ہم جواب دے سکتے ہیں کہ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اس حیثیت سے کہ اس کے لیے وضع کیا گیا ہے، مطابقی ہے، اور اس حیثیت سے انسان ایک دوسرے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، حیوان ناطق جس کا جز ہے، تضمنی ہے۔ ایک لفظ کا ایک معنی پر دو حیثیتوں سے بالمطابقہ اور بالتضمن دلالت کرنا مضائقہ نہیں رکھتا ہے۔

فصل ۸

دلالت تضمنی اور دلالت التزامی بدوں دلالت مطابقی کے نہیں پائی جاتی ہیں، اس لیے کہ دلالت تضمنی جزو پر اور دلالت التزامی خارج لازم پر دلالت کرنے کو کہتے ہیں، اور جزو بدوں کل کے اور لازم بدوں ملزوم کے نہیں پایا جاتا ہے۔

یہ ہوسکتا ہے کہ لفظ ایک ایسے معنی کے لیے وضع کیا جائے جس کا کوئی جز اور لازم نہ ہو، اس تقدیر پر مطابقی بدوں تضمنی اور التزامی کے پائی جائے گی۔

فصل ۹

دال کی دو قسمیں ہیں:

مفرد

اور مرکب

مرکب اُس کو کہتے ہیں جس کے جز کی دلالت معنی کے جز پر مقصود ہو۔ جیسے سیاہ کپڑا۔ یہاں سیاہ کی دلالت جو لفظ سیاہ کپڑے کا جز ہے اس کے معنی پر مقصود ہے۔

اور اگر جز کی دلالت معنی کے جز پر مقصود نہ ہو، اس کو مفرد کہتے ہیں۔

اس کی چند صورتیں ہیں:

اول یہ کہ لفظ کا جز ہی نہ ہو، جیسے ہمزہ استفہام کا۔

ثانی یہ کہ لفظ کا جز ہو، مگر وہ کسی معنی پر دلالت نہ کرے، جیسے لفظ زید کی دال، کہ لفظ زید کی جز ہے، مگر معنی پر دلالت نہیں کرتی ہے۔

ثالث یہ کہ لفظ کا جز معنی پر دلالت کرے، مگر وہ معنی، معنی مقصود کا جز نہ ہو، جیسے عبدالعلی جس وقت کسی کا نام ہو، اُس وقت لفظ عبد اگر چہ معنی پر دلالت کرتا ہے، مگر وہ معنی اُس معنی کا جز نہیں ہے جو حالت علیمت میں مقصود ہے۔

رابع یہ کہ لفظ کا جز معنی مقصود کے جز پر دلالت کرے، مگر یہ دلالت مقصود نہ ہو، جیسے حیوان ناطق جب کسی شخص خاص کا نام ہو، اس وقت حیوان ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو اُس شخص کا جز ہے، مگر یہ دلالت مقصود نہیں، بل کہ مقصود حیوان ناطق سے وہ شخص خاص ہے۔

فصل ۱۰

بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ نہ وہ کسی شے کے لیے ثابت ہو سکتے ہیں، اور نہ اُن کے لیے کوئی شے ثابت ہو سکتی ہے۔ وہ اداۃ کہلاتے ہیں۔ جیسے ''مَیں مراد آباد سے آیا'' میں ''سے'' کا لفظ۔

اور بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا کسی دوسری شے کے لیے ثابت کرنا یا

اُن کے لیے کسی دوسری شے کا ثابت کرنا ممکن ہوتا ہے۔

ان کی دو قسمیں ہیں:

اسم

اور کلمہ

کلمہ اُس کو کہتے ہیں کہ جب اس کی ہیئت کسی ایسے مادّہ میں پائی جائے جس کی گردان آتی ہو، تو صرف اپنی ہیئت کی وجہ سے زمانہ پر دلالت کرے۔ جیسے ضرب اور نصر۔

اور اسم اُس کو کہتے ہیں کہ صرف ہیئت کی وجہ سے زمانہ پر دلالت نہ کرے، اگر چہ مادّہ اور ہیئت دونوں کی وجہ سے اُس سے زمانہ سمجھا جائے۔ جیسے صبح وشام، کہ یہ دونوں اگر چہ زمانہ پر دلالت کرتے ہیں، مگر اُس دلالت میں صرف ہیئت ہی کافی نہیں ہے، بل کہ مادّہ کو بھی دخل ہے۔

اس جگہ پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ کلمہ اقسام مفرد سے قرار دیا گیا ہے، حالاں کہ اُس کا مرکب ہونا لازم پایا جاتا ہے، کیوں کہ اُس کی ہیئت زمانہ پر دلالت کرتی ہے، اور مادّہ یعنی اصل حروف صدورِ فعل پر۔ اور جس لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے اُس کو مرکب کہتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یوں ممکن ہے کہ ترکیب سے مراد یہ ہے کہ الفاظ متعددہ ہوں جو بالترتیب سنے جائیں، اور کلمہ میں الفاظ متعددہ بالترتیب نہیں سنے جاتے ہیں۔

فصل ۱۱

مفرد کے کبھی ایک معنی ہوتے ہیں، اور کبھی بہت معانی ہوتے ہیں۔
وہ مفرد جس کے ایک معنی ہوں اس کی تین قسمیں ہیں:

۱- جزئی حقیقی

۲- متواطی

۳- مشکک

کیوں کہ وہ ایک معنی اگر متعین ہوں، جیسے لفظ زید کے معنی، اُس کو جزئی حقیقی کہیں گے۔

اور اگر متعین نہ ہوں، بل کہ بہت سے افراد میں پھیل کے پائے جائیں، اس تقدیر پر اگر اس معنی کا صدق جمیع افراد پر برابر نہ ہو، بل کہ کسی فرد پر شدت کے ساتھ صادق آئے اور کسی پر ضعف کے ساتھ، جیسے سیاہ، سفید، کہ ان دونوں کا صدق اپنے افراد پر برابر نہیں ہے، بل کہ بعض افراد بہت سیاہ اور سفید ہوتے ہیں اور بعض میں سیاہی اور سفیدی کم ہوتی ہے، یا بعض افراد پر قبل صادق آئے اور بعض پر بعد، جیسے وجودِ واجب تعالیٰ پر قبل صادق آتا ہے اور ممکنات پر بعد۔ اُس کو کلی مشکک کہیں گے۔

اور صدق میں زیادتی و کمی نہ ہو، بل کہ جمیع افراد پر برابر اور یکساں صادق آئے، اُس کو کلی متواطی کہیں گے۔ جیسے انسان اور حیوان اپنی جمیع افراد پر یکساں صادق آتا

ہے، اس کے صدق میں زیادتی کمی نہیں ہے، نفس انسانیت میں سب آدمی یکساں ہیں، اگر فرق ہے تو صرف اس قدر کہ ایک امیر ہے اور ایک غریب، ایک عالم ہے اور ایک جاہل، ایک سخی ہے، ایک بخیل، ان سب اوصاف میں اختلاف سے نفس ذات انسان میں کمی بیشی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح سے حیوان بھی اپنے جمیع افراد پر برابر صادق آتا ہے، نفس حیوانیت میں انسان، فرس وغیرہ سب برابر ہیں، فرق ہے تو اس قدر ہے کہ انسان حیوان ناطق ہے، اور دیگر حیوانات ناطق نہیں ہیں۔

فصل ۱۲

جس لفظ کے معنی کثیر ہوں وہ لفظ اگر جمیع معانی کے لیے علحدہ علحدہ وضع کیا گیا ہے، تو اُس کو مشترک کہیں گے۔ جیسے عین کا لفظ، کہ اس کے معنی بہت سے ہیں: چشمہ، سونا، آنکھ؛ ان سب چیزوں کو کہتے ہیں، اور ان سب کے لیے لفظ عین الگ الگ وضع کیا گیا ہے، جب واضع نے ایک معنی کے لیے وضع کیا اس کو اس وقت دوسرے معنی کا خیال اور توہم بھی نہ تھا۔

اور اگر ہر ہر معنی کے لیے الگ الگ وضع نہ کیا گیا ہو، بل کہ پہلے ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، پھر کسی مناسبت سے اُس کا استعمال دوسرے معنی میں ہونے لگا، تو اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ پہلے معنی چھوڑ دیے گئے ہوں، اب اُس معنی میں استعمال نہ ہوتا ہو۔

اُس کو منقول کہتے ہیں۔

منقول کی تین قسمیں ہیں:

۱- عرفی

۲- شرعی

۳- اِصطلاحی

عرفی اُس کو کہتے ہیں کہ اصل معنی میں لفظ کا استعمال عام لوگوں نے چھوڑ دیا ہو، اور دوسرے معنی میں استعمال کرنے لگے ہوں۔ جیسے لفظ دابہ، کہ اس کے معنی لغت میں زمین پر چلنے والے کے تھے، اب عام لوگ گھوڑے کو دابہ کہنے لگے ہیں۔

اور اگر اہل شرع نے پہلے معنی میں استعمال ترک کر دیا ہو، اور دوسرے معنی میں استعمال کرنے لگے ہوں، اُس کو منقول شرعی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ صَلوٰۃ، اس کے معنی لغت میں مطلق دعا کے تھے، اہل شرع ارکانِ مخصوصہ میں استعمال کرنے لگے۔

اور اگر سوا اہل شرع کے کسی خاص فرقہ نے دوسرے معنی میں نقل کیا ہو، اُس کو منقول اِصطلاحی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ اسم، اس کے معنی لغت میں بلندی کے ہیں، نحوی اُس کلمہ کو کہتے ہیں جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں اِنضمامِ غیر کا محتاج نہ ہو، اور زمانہ پر بھی دلالت نہ کرے۔

اور اگر پہلے معنی میں استعمال ترک نہ ہوا ہو، بل کہ دونوں معنی میں استعمال ہو، تو جب پہلے معنی میں استعمال ہوگا حقیقت کہیں گے، اور جب ثانی میں استعمال ہوگا مجاز کہیں گے۔ جیسے لفظ اسد، اگر اس کے معنی شیر کے ہوں، تو حقیقت کہلائے گا، اور اگر مردِ شجاع کے ہوں، تو مجاز کہلائے گا۔

فصل ۱۳

اگر دولفظوں کے معنی ایک ہی ہوں، تو ہر لفظ کو دوسرے کا مرادف کہیں گے۔
جیسے اسد اور لیث۔

فصل ۱۴

مرکب کی دو قسمیں ہیں:

تام

اور ناقص

مرکب تام اُس کو کہتے ہیں کہ اگر قائل اُس کو بیان کر کے چپ رہے تو اُس کا یہ سکوت صحیح ہو، اور سامع کو پوری بات معلوم ہو جائے۔ جیسے زید قائم ہے۔

اور مرکب ناقص اُس کو کہتے ہیں کہ سامع کو پوری بات معلوم نہ ہو۔ جیسے غلام زید کا۔

فصل ۱۵

مرکب تام صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں۔

اگر صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے، اُس کو قضیہ اور خبر کہتے ہیں۔ جیسے زید قائم ہے، اور عمرو قاعد ہے۔

اور اگر صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اُس کو انشا کہتے ہیں۔ جیسے اضرب ولا تضرب۔

اگر کوئی شخص کہے آسمان اوپر ہے' قضیہ اور خبر ہے، حالاں کہ اس میں اصلاً کذب کا احتمال نہیں۔

اِس اِعتراض کا جواب یوں ممکن ہے کہ قضیہ محض اس اعتبار سے کہ اس میں ایک شے دوسری شے کو ثابت کی گئی ہے' صدق و کذب دونوں کو محتمل ہے، اگر چہ واقع میں جھوٹ نہیں، اور جب اس امر کا لحاظ کیا جائے کہ آسمان کو اوپر ہونا ثابت کیا ہے، تو خواہ مخواہ سچ ہی ہونے کا یقین ہوگا۔

فصل ۱۶

مرکب ناقص کا دوسرا جز اگر پہلے جز کی قید ہو، اُس کو مرکب تقیید ی کہیں گے۔
جیسے الحیوان الناطق۔

اور اگر قید نہ ہوگا، اُس کو مرکب غیر تقییدی کہیں گے۔ جیسے الرجل۔

معانی مفرد کا بیان

معنی اس صورتِ ذہنیہ کو کہتے ہیں جس کے لیے لفظ وضع کیا گیا ہو۔
مفرد کے کئی معنی ہیں:

اول یہ کہ مرکب نہ ہو، جیسے رجل۔

دوسرے یہ کہ مضاف نہ ہو، جیسے لفظ زید۔

سوم یہ کہ جملہ نہ ہو، جیسے زید اور غلامِ زید۔

اس جگہ مفرد سے یہ مراد ہے کہ جملہ نہ ہو، ورنہ حد اور رسم مفرد سے خارج ہو جائے گی، حالاں کہ وہ دونوں مفرد کے اقسام سے گنے گئے ہیں۔

جو مفہوم بہ اعتبار اپنے نفس تصور کے خارج میں بہت سی چیزوں پر اجتماعاً صادق نہ آ سکے، اس کو جزئی حقیقی کہتے ہیں۔ جیسے کسی شے معین کا تصور، کہ اُس کی نفس ذات وقوع شرکت سے مانع ہے۔

اور جو مفہوم بہ اعتبار نفس ذات کے خارج میں بہت سی چیزوں پر اجتماعاً صادق

آ سکے، اُس کو کلی کہتے ہیں۔ جیسے مطلق انسان یا مطلق فرس کا تصور، جو شخص انسان، فرس یا کسی اور ایسے مفہوم کا جو متعین نہ ہو، تصور کرے گا، ضرور جائز رکھے گا اُس کے افراد بہت سے ہیں، اور وہ ان سب پر خارج میں اجتماعاً صادق آتا ہے۔

کلی جزئی کی تعریف میں ''خارج میں صادق آنے'' کی قید بڑھانے کی یہ وجہ ہے کہ بعض مفہومات بہ اعتبار ذہن کے بہت سے افراد پر صادق آتے ہیں، مگر وہ مفہومات کلی نہیں کہلاتے، جیسے کہ صورت زید کی اگر ایک جماعت کے ذہن میں حاصل ہو، تو صورت پر یہ صادق آئے گا کہ یہ زید کی صورت ہے، مگر یہ کلی نہ ہوگی، کیوں کہ خارج میں بہت سی چیزوں پر صادق نہیں آتی ہے، بل کہ خارج میں زید ایک ہی ہے، اگرچہ ذہن میں بہت سے افراد پر صادق آتی ہے۔

اور ''اجتماعاً'' کی قید اس وجہ سے بڑھائی گئی کہ اگر ایک صورت بہت سے افراد پر بدلاً صادق آجائے گی، تب وہ شے کلی نہیں ہوگی۔ جیسے ایک انڈے کی صورت جب ذہن میں حاصل ہوگی، بہت سے انڈوں پر اسی طرح صادق آجائے گی کہ ایک انڈا دیکھا جائے، عقل امتیاز نہ کر سکے گی کہ یہ انڈا وہی انڈا ہے جو پہلے دیکھا گیا تھا یا دوسرا انڈا، یہ صدق جب ہی تک ہوگا کہ ایک ایک انڈا دیکھا جائے، جب بہت سے انڈے ایک ساتھ دیکھے جائیں گے تب صورت اِن سب پر صادق نہیں آئے گی۔

فصل ۱۷

کلی کے افراد کبھی خارج میں ممتنع ہوتے ہیں، یہ ممکن نہیں کہ ایک فرد بھی خارج میں پایا جائے، جیسے لاشے، کہ اس کا کوئی فرد پایا نہیں جا سکتا۔ جو چیز خارج میں پائی جائے گی وہ شے ہوگی، لاشے ہو کر کوئی چیز پائی نہیں جا سکتی، مگر چوں کہ مفہوم عام ہے، اُس میں کسی طرح کی خصوصیت معتبر نہیں ہے، اس وجہ سے کلی کہا جائے گا۔

اور کبھی کلی کے افراد ممکن تو ہوتے ہیں، مگر پائے نہیں جاتے، جیسے یاقوت کا پہاڑ یا عنقا۔

اور کبھی بہت افراد ممکن ہوتے ہیں، مگر پایا ایک فرد جاتا ہے، جیسے شمس۔

اور کبھی افراد متناہی پائے جاتے ہیں، جیسے کواکب سیارہ۔

اور کبھی غیر متناہی پائے جاتے ہیں، جیسے افرادِ انسان اور فرس۔

دو کلیوں کی نسبت کا بیان

دو کلیوں میں چار نسبتیں ہو سکی ہیں:

۱- تساوی

۲- تبائن

۳- عموم خصوص مطلق

۴- عموم من وجہ

اگر ہر کلی دوسری کے جمیع افراد پر صادق آئے، ان کو متساوبین کہتے ہیں۔ جیسے انسان اور ناطق۔ انسان ناطق کے جمیع افراد پر صادق آتا ہے، اور ناطق انسان کے جمیع افراد پر صادق۔

اور اگر کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آسکے، ان دونوں کو متبائنین کہتے ہیں۔ جیسے انسان اور حجر۔ انسان حجر کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے، اور حجر انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے۔

اور اگر ایک کلی دوسری کلی کے جمیع افراد پر صادق آئے، اور دوسری کلی اُس کلی کے جمیع افراد پر صادق نہ آئے، بل کہ اُس کے بعض افراد پر صادق آئے، تو ان دونوں کو عام خاص مطلق کہیں گے۔ جیسے انسان اور حیوان۔ انسان کے جمیع افراد پر حیوان صادق آتا ہے۔ یہ عام مطلق ہے۔ اور انسان حیوان کے جمیع افراد پر صادق نہیں آتا، بل کہ بعض افراد پر صادق آتا ہے۔ یہ خاص مطلق ہے۔

اور اگر ہر کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اُن دونوں کو عام خاص من وجہ کہیں گے، کیوں کہ ہر واحد بعض جہات سے خاص ہے۔ جیسے حیوان اور ابیض، بط پر حیوان اور ابیض دونوں صادق آتے ہیں، اور سفید کاغذ پر ابیض بدوں حیوان کے صادق آتا ہے، سیاہ جانور پر حیوان بدوں ابیض کے صادق آتا ہے۔

یہ چاروں نسبتیں دو کلیوں میں اعتبار کی جاتی ہیں، مفہوموں میں اعتبار نہیں کی جاتیں، اس واسطے کہ مفہوم کبھی جزئی بھی ہوتا ہے، اور دو جزئیوں میں یا کلی اور جزئی میں یہ سب نسبتیں نہیں پائی جاتی ہیں، کیوں کہ ایک جزئی کا صدق دوسری جزئی پر نہیں ہوسکتا، مثلاً زید پر عمرو اور عمرو پر زید کا صدق ممکن نہیں ہے، اور ھذا زید کے معنی یہ ہیں کہ یہ مسمّٰی بہ زید ہے، یہاں زید پر مسمّٰی زید کا حمل ہوا ہے، جو ایک مفہوم کلی ہے یہ

جزئی کا، اور جزئی اپنی ذات پر صادق آتی ہے، کیوں کہ حمل نسبت ہے جو متغائرین میں پائی جاتی ہے، اور کلی اور جزئی میں سوائے عموم خصوص مطلق کے دوسری نسبت نہیں ہوسکتی۔

فصل ۱۸

متساوبین کے نقیضین بھی متساوبین ہوتے ہیں۔ مثلاً انسان ناطق کے اور ناطق انسان کے جمیع افراد پر صادق آتا ہے، تو لا ناطق لا انسان کے اور لا انسان لا ناطق کے بھی جمیع افراد پر صادق آئے گا۔

اور جن دو چیزوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی ان کی نقیضوں میں بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی، صرف اس قدر فرق ہوگا کہ اصل مین جو شے عام ہوگی وہ نقیضین میں خاص ہو جائے گی، مثلاً حیوان انسان سے عام ہے، لاحیوان لاانسان سے خاص ہو جائے گا، اور لاانسان لاحیوان سے عام ہو جائے گا، لاحیوان کے ہر فرد پر لاانسان صادق آتا ہے، اور لاانسان کے ہر فرد پر لاحیوان صادق نہیں آتا ہے، جیسے فرس، کہ یہ لاانسان ہے، مگر لاحیوان نہیں ہے، بل کہ حیوان ہے۔

جن کلیوں میں تبائن کلی ہوگا ان کی نقیضوں میں تبائن جزئی ہوگا، یعنی ان میں کا ہر واحد دوسری کلی کے افراد پر صادق آئے گا، خواہ ہر واحد دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے، جیسے وجود و عدم کی نقیض، وجود کی نقیض لاوجود اور عدم کی لاعدم ہے،

اور ان دونوں میں سے کوئی کلی دوسری کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی ہے، یا ہر کلی دوسری کے بعض افراد پر صادق بھی آجائے، جیسے انسان' فرس کی نقیضیں، انسان کی نقیض لا انسان اور فرس کی نقیض لافرس ہے، اور یہ دونوں ایک پر صادق بھی آجاتی ہیں، مثلاً فیل پر لا انسان اور لافرس دونوں صادق آتے ہیں، اور انسان پر لافرس بدوں لا انسان کے اور فرس پر لا انسان بدوں لافرس کے صادق آتا ہے۔

جن دو کلیوں میں عموم من وجہ ہوگا ان کی نقیضوں میں بھی تبائن جزئی ہوگا، کیوں کہ ان دونوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گی، جیسا لا انسان اور حیوان میں عموم من وجہ ہے، اور ان کی نقیضوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی ہے، اس لیے کہ حیوان کی نقیض لاحیوان اور لا انسان کی نقیض انسان ہے، انسان لاحیوان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے۔

اور کبھی دو کلیاں ایک فرد پر صادق بھی آجائیں گی، جیسے حیوان اور ابیض کی نقیضیں، ان دونوں کی نقیضیں لاحیوان اور لا ابیض، یہ دونوں ایک فرد پر صادق آجاتے ہیں، جیسے سیاہ پتھر، کہ یہ لاحیوان ہے اور لا ابیض بھی ہے۔

جزئی اضافی کا بیان

جزئی کبھی اُس شے کو بھی کہتے ہیں جو کسی سے خاص ہو، اس تقدیر پر انسان اور حیوان وغیرہ بھی جزئی ہو جائیں گے، کیوں کہ انسان حیوان سے خاص ہے، اور حیوان جسم نامی سے۔ اس جزئی کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔

جزئی اضافی کے مقابل میں کلی بھی اضافی ہوتی ہے، اُس کے معنی یہ ہیں کہ کسی سے عام ہو۔

کلیاتِ خمس کے بیان میں

کلیات پانچ ہیں:

۱- نوع

۲- جنس

۳- فصل

۴- خاصہ

۵- عرضِ عام

اس لیے کہ کلی اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی، جیسے انسان زید، عمرو، بکر وغیرہ کی عین حقیقت ہے۔

یا حقیقت کا جز ہوگی، جیسے حیوان انسان کی حقیقت کا جز ہے، کیوں کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے، اور حیوان اس کا جز ہے۔

یا حقیقت سے خارج ہوگی، جیسے ضاحک اور ماشی، کہ ان دونوں کے افراد زید، عمرو، بکر ہیں، اور یہ دونوں ان کی حقیقت سے خارج ہیں، کیوں کہ ان سب کی حقیقت انسان ہے، جس کی ترکیب صرف حیوان اور ناطق سے ہے، ماشی وضاحک اس میں داخل نہیں ہیں۔

اگر کلی اپنے افراد کی عین حقیقت ہو، اُس کو نوع کہتے ہیں۔ اور نوع کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی کلی ہے کہ جو کثیرین متفقین بالحقیقت پر ماہو کے جواب میں صادق آتی ہے۔

ماہو کے جواب میں صادق آنے کی یہ وجہ ہے کہ ماہو کے سوال سے شے کی

حقیقت دریافت کی جاتی ہے۔ نوع چوں کہ افراد کی عین حقیقت ہوا کرتی ہے، اس وجہ سے ماہو کے جواب میں صادق آتی ہے۔ ''کلی'' مستدرک ہے، ''صادق آتی ہے'' جمیع کلیات کی جنس ہے، اور ''کثیرین'' کی قید سے جزئی خارج ہوگئی، کیوں کہ جزئی بہ اعتبار ظاہر کے ایک ہی فرد پر صادق آتی ہے، اگر چہ واقع میں جزئی کسی شے پر صادق نہیں آتی، نہ اپنی ذات پر، اور نہ غیر پر، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ ''متفقین بالحقیقت'' کی قید سے جنس خارج ہوگئی، کیوں کہ جنس مختلفین بالحقیقت پر صادق آتی ہے۔ اور ''ماہو'' کی قید سے خاصہ اور عرض عام اور فصل یہ سب چیزیں خارج ہوگئیں، اس میں کوئی شے ماہو کے جواب میں صادق نہیں آتی ہے۔

فصل ۱۹

نوع اس ماہیت کو بھی کہتے ہیں جس کے ساتھ کسی دوسری ماہیت کو ملا کر سوال کرنے سے جنس جواب میں واقع ہو جائے، جیسے حیوان، اگر حیوان کے ساتھ شجر ملا کر ماہما سے سوال کیا جائے، تو جسم نامی جواب میں واقع ہو جائے گا۔ اس نوع کو نوعِ اضافی کہتے ہیں۔

اور وہ معنی جو پہلے گزرے ہیں، اُس کو نوعِ حقیقی کہتے ہیں۔

ہر نوعِ حقیقی پر نوعِ اضافی صادق آتی ہے، کیوں کہ جب اُس ماہیت کے ساتھ دوسری ماہیت ملا کر سوال کیا جائے جنس جواب میں واقع ہو جائے گی۔

اور ہر نوعِ اضافی نوعِ حقیقی نہیں ہے، اس لیے کہ مثلاً حیوان یا جسم نامی نوعِ اضافی ہے، اور نوعِ حقیقی نہیں ہے۔

فصل ۲۰

اگر کلی اپنی افراد کے عین ماہیت نہیں ہے، بل کہ ماہیت کا جز ہے، اس تقدیر پر اس ماہیت میں اور کسی دوسری ماہیت میں وہ جز یا تمام مشترک ہوگا، یا تمام مشترک نہ ہوگا۔

اگر تمام مشترک ہے یعنی سوا اس جز کے ماہیت اور شے دیگر میں کوئی دوسرا امر مشترک نہیں ہے، بل کہ جس جز کو مشترک فرض کریں وہ یہی جز ہو، یا اس جز کا جز ہو، اُس کو جنس کہتے ہیں۔ جیسے حیوان، کہ انسان اور فرس میں ان دونوں میں حیوان کے سوا اور کوئی جز مشترک نہیں ہے، بل کہ جو امر مشترک ہے وہ یا یہی حیوان ہے اور یا اُس کا جز ہے، کیوں کہ جسم نامی دونوں میں مشترک ہے وہ حیوان کا جز ہے، جسم مشترک ہے وہ بھی حیوان کا جز ہے، جو ہر مشترک ہے وہ بھی حیوان کا جز ہے۔

اور جنس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ وہ ایک کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقیقت پر جوابِ ماہو میں صادق آئے۔

فائدہ

قیود کا بیان بھی وہ ہی ہے جو تعریف نوع میں ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ نوع

میں متفقین بالحقیقت کی قید سے جنس خارج ہوتی ہے، اور یہاں مختلفین بالحقیقت کی قید سے نوع خارج ہوتی ہے۔

فصل ۲۱

جنس قریب اُس کو کہتے ہیں کہ ماہیت اور بعض ان چیزوں سے جو ماہیت کے اس جنس میں شریک ہیں، سوال کرنے سے جواب وہی واقع ہو جو ماہیت اور بعض آخر سے سوال کرنے سے واقع ہو۔ جیسے حیوان، اگر کہا جائے کہ فرس اور انسان کی حقیقت کیا ہے؟ جواب میں حیوان واقع ہوگا، اور اگر یہ کہا جائے کہ انسان اور بقر کیا ہے؟ تب بھی حیوان واقع ہوگا۔

اور جنس بعید اُس کو کہتے ہیں کہ ماہیت اور بعض ان چیزوں سے جو ماہیت کے اس جنس میں شریک ہیں، سوال کرنے سے وہ جواب واقع نہ ہو جو ماہیت اور بعض آخر کے سوال سے واقع ہو، بل کہ جب ماہیت کے ساتھ ایک شے کو لے کر سوال کریں، جواب میں وہ جنس واقع ہو، اور جب اُسی ماہیت کے ساتھ دوسری شے ملا کر سوال کریں، جواب میں دوسری جنس واقع ہو جائے۔ جیسے جسم نامی، انسان اور شجر دونوں اس میں شریک ہیں۔ اگر یوں کہا جائے کہ انسان اور شجر کی حقیقت کیا ہے؟ جواب میں جسم نامی واقع ہوگا، اور اگر یوں کہا جائے کہ انسان اور فرس کی حقیقت کیا ہے؟ تو جسم نامی جواب میں واقع نہ ہوگا، بل کہ حیوان واقع ہوگا، اگر چہ جسم نامی میں دونوں شریک ہیں۔

فصل ۲۲

جنس سافل اُس کو کہتے ہیں جس کے ماتحت کوئی جنس نہ ہو اور مافوق جنس ہو۔ جیسے حیوان، کہ اس کے تحت میں جنس نہیں ہے، بل کہ نوع ہے، کیوں کہ حیوان کے تحت میں انسان ہے، اور وہ نوع ہے، اور مافوق حیوان کے بہت سی اجناس ہیں، مثل جسم نامی، جسم مطلق، جوہر کے۔

جنس متوسط اس کو کہتے ہیں جس کے ماتحت جنس ہو اور مافوق بھی جنس ہو۔ جیسے جسم نامی، کہ اس کے ماتحت حیوان اور مافوق جسم مطلق ہے، اور یہ دونوں اجناس ہیں۔

جنس عالی اُس کو کہتے ہیں جس کے مافوق جنس نہ ہو اور ماتحت جنس ہو۔ جیسے جوہر، کہ اس کے مافوق کوئی جنس نہیں ہے، اور ماتحت جسم مطلق، جسم نامی، حیوان؛ یہ سب اجناس ہیں۔

فصل ۲۳

اجناسِ عالیہ دس ہیں۔ ان کو مقولاتِ عشر کہتے ہیں؛ ایک مقولہ جوہر ہے، اور باقی مقولات عرض ہیں۔

جوہر اُس موجود کو کہتے ہیں جو کسی محل میں ہو کر نہ پایا جائے، بل کہ خود مستقل طور سے پایا جائے۔ جیسے جسم۔

اور عرض اُس موجود کو کہتے ہیں جو کسی محل میں ہو کر پایا جائے۔ جیسے سواد اور بیاض۔

مقولاتِ عرضیہ نو ہیں:

۱۔ کم، یعنی مقدار، جیسے گز بھر اور دو گز

۲۔ کیف، جیسے سواد، بیاض، حرارت، برودت، شیرینی، ترشی

۳۔ اضافت، یعنی نسبت، جیسے باپ ہونا، بیٹا ہونا وغیرہ

۴۔ این، یعنی کسی چیز کی نسبت مکان کی طرف، جیسے کوٹھی یا بنگلہ

۵۔ ملک، اُس ہیئت کو کہتے ہیں جو شے کو اُس چیز کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہو جو چیز اُس شے کو لپٹی ہو، جیسے عمامہ، چادر

۶۔ فعل، اثر کرنا غیر میں، جیسے مارنا

۷۔ انفعال، یعنی غیر کا اثر قبول کرنا، جیسے مار کھانا

۸۔ متی، یعنی کسی شے کی نسبت زمانہ کی طرف

۹۔ وضع، اُس ہیئت کو کہتے ہیں جو شے کے بعض اجزا کی طرف بعض کے اور اجزا کے امورِ خارجیہ کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہو، جیسے کسی شے کا اوپر ہونا یا نیچے ہونا

فصل ۲۴

جزءِ ماہیت اگر اصل ماہیت اور کسی دوسری ماہیت میں تمام مشترک نہیں ہے، اُس کو فصل کہتے ہیں، کیوں کہ اس تقدیر پر اگر وہ اصلاً مشترک نہیں ہے، تو ماہیت کو جمیع ماہیاتِ مبائنہ سے تمیز دیتا ہے۔ اور جو چیز ماہیت کو ماہیاتِ مبائنہ سے تمیز دے، اسی کو فصل کہتے ہیں۔

اور بر تقدیر اشتراک تمام مشترک تو ہوسکتا ہی نہیں، یہاں تک کہ اس کا جنس ہونا لازم ہو جائے، کیوں کہ یہ شق پہلے ہی فرض کر لی ہے کہ وہ جز تمام مشترک نہ ہو، اس تقدیر پر ممکن نہیں کہ جز اصل ماہیت اور جملہ ان ماہیات میں مشترک ہو جو اصل ماہیت کے مبائن ہیں، کیوں کہ بعض ماہیات بسیط ہیں، جن کا کوئی جز نہیں، ماہیت اور ان ماہیات بسیط میں یہ جز کیوں کر مشترک ہوسکتا ہے، جب ماہیات بسیط میں یہ جز و نہ پایا جائے گا، ضرور اصل ماہیت کو بعض ماہیت مبائنہ یا جمیع ماہیاتِ مبائنہ سے تمیز دے، وہ فصل ہوگا۔

اس جگہ یہ اعتراض واقع نہیں ہوسکتا کہ کوئی جزءِ ماہیت اصل ماہیت اور جمیع ماہیت مبائنہ میں مشترک نہیں ہے، مثلاً حیوان' انسان اور جمیع ان ماہیات میں جو انسان کے مبائن ہیں مثل شجر کے مشترک نہیں ہے، اس تقدیر پر ضرور حیوان اس تقدیر پر ضرور حیوان انسان کو شجر اور حجر سے تمیز دے گا، اور حیوان کا فصل ہونا لازم ہو جائے

گا، کیوں کہ فصل کی تعریف یہی بیان کی گئی ہے کہ اصل ماہیت کو بعض ماہیت یا جمیع ماہیاتِ مبائنہ سے تمیز دے۔

اعتراض وارد نہ ہونے کی وجہ ظاہر ہے، ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ فصل ہونے میں یہ شرط ہے کہ وہ جز اصل ماہیت اور کسی ماہیت مبائنہ میں تمام مشترک نہ ہو، اور حیوان انسان اور فرس میں تمام مشترک ہے۔

فصل کی تعریف یوں بیان کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی کلی ہے جو شے پر ای شیء ھو فی ذاتہ کے جواب میں صادق آتی ہے، ای شیء ھو فی ذاتہ کے سوال سے ایسی چیز کا دریافت کرنا مقصود ہوا کرتا ہے جو ماہیت کو مشارکاتِ جنسیہ سے تمیز دے۔

کلی جمیع کلیات کی جنس ہے، اور ای شیء ھو فی ذاتہ کی قید سے جنس، نوع، خاصہ، عرضِ عام؛ یہ سب خارج ہو گئے؛ کیوں کہ نوع اور جنس ماھو کے جواب میں صادق آتی ہیں، ای شیء کے جواب میں صادق نہیں آتی، اور خاصہ اور عرضِ عام مشارکاتِ جنسیہ سے تمیز نہیں دیتی ہیں۔

فصل ۲۵

فصل قریب اُس کو کہتے ہیں جو جنس قریب کے مشارکات سے تمیز دے، جیسے ناطق، کہ انسان کو ان ماہیات سے تمیز دیتا ہے جو انسان کے حیوان ہونے میں شریک ہیں۔

اور فصل بعید اُس کو کہتے ہیں جو جنس بعید کی مشارکات سے تمیز دے۔ جیسے حساس، کہ اُن ماہیات سے جو انسان کو تمیز دیتا ہے جو جسم نامی ہونے میں انسان کے شریک ہیں۔

فصل ۲۶

فصل نوع کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے، اور جنس کے ساتھ جب وہ فصل ملائی جاتی ہے اس کی ایک قسم بنا دیتی ہے، جیسے ناطق، کہ حیوان ان کی حقیقت میں داخل ہے، اور یہ حیوان کے ساتھ مل کر حیوان ناطق اور اُس کی ایک قسم بنا دیتا ہے۔ یہ فصل نوع کی مقوّم اور جنس کی مقسّم کہلاتی ہے۔

فصل ۲۷

جو فصل نوعِ عالی کی حقیقت میں داخل ہوگی وہ فصل نوعِ سافل کی حقیقت میں داخل ہے، کیوں کہ وہ خود سافل کی حقیقت میں داخل ہے، اور جز کا جز ہوا کرتا ہے، جیسے حساس حیوان کی حقیقت میں داخل ہے، اور حیوان انسان کی حقیقت میں داخل ہے، تو حساس بھی انسان کی حقیقت میں داخل ہے۔

اور جو فصل نوع سافل کی حقیقت میں داخل ہو اُس کو نوع عالی کی حقیقت میں ہونا ضرور نہیں ہے، جیسے ناطق انسان کی حقیقت میں داخل ہے، اور حیوان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

فصل ۲۸

جو فصل جنس سافل کی تقسیم کرتی ہے وہ جنس عالی کی بھی تقسیم کر دیتی ہے، جیسے ناطق حیوان سے مل کر اس کی ایک قسم حیوان ناطق بنا دیتا ہے، یوں ہی جسم سے مل کر اس کی ایک قسم جسم ناطق بنا دیتا ہے۔

اور جو فصل جنس عالی کی تقسیم کرتی ہے اُس کو سافل کی تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے، جیسے حساس جسم نامی کی ایک قسم جسم نامی حساس بنا دیتا ہے، اور حیوان کی قسم نہیں بناتا ہے، کیوں کہ حیوان کی حقیقت میں حساس داخل ہے۔

فصل ۲۹

خاصہ ایسی کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو۔ جیسے ضاحک اور کاتب، کہ انسان ہی کے افراد پر صادق آتے ہیں، انسان کے اجزا نہیں ہیں۔

خاصہ کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی کلی ہے جو ایک ہی حقیقت کے افراد پر عارض ہوکر صادق آتی ہے۔

کلی جمیع کلیات کو شامل ہے، اور ''ایک ایسی کلی ہے الخ'' کی قید سے جنس اور عرض عام خارج ہو گئے، یہ دونوں حقائق متعددہ کے افراد پر صادق آتے ہیں۔

''عارض ہو کر صادق آنے'' کی قید سے نوع اور فصل خارج ہو گئیں، یہ دونوں افراد کو عارض نہیں ہوتی ہیں، بل کہ نوع افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے، اور فصل خود افراد میں داخل ہوتی ہے۔

فصل ۳۰

عرضِ عام ایسی کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو، اور ان افراد کے سوا دیگر حقائق کے افراد پر بھی صادق آئے۔ جیسے ماشی، کہ انسان کی حقیقت سے خارج ہے، اور اُس کے افراد پر اسی طرح سے صادق نہیں آتا ہے کہ دوسری حقیقت کے افراد پر صادق نہ آئے، بل کہ فرس وغیرہ کے افراد پر بھی صادق آتا ہے۔

عرضِ عام کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی کلی ہے جو حقیقت واحدہ کے افراد اور سوا اُن کے اور حقیقت کے افراد پر بھی عارض ہو کر صادق آتی ہے۔

کلی جمیع کلیات میں مشترک ہے، اور ''سوا ان کے'' اس قید سے خاصہ، نوع، فصل؛ یہ سب خارج ہو گئے، کیوں کہ یہ تینوں ایک ہی حقیقت کے افراد پر صادق آتے ہیں۔

''عارض ہوکر'' اس قید سے جنس خارج ہوگئی، کیوں کہ جنس افراد کی حقیقت کو عارض نہیں ہوتی ہے، بل کہ حقیقت کا جز ہوتی ہے۔

فصل ۳۱

جنس، نوع، فصل؛ ان تینوں کو ذاتیات کہتے ہیں، اور خاصہ اور عرضِ عام کو عرضیات کہتے ہیں۔

کیوں کہ ذاتی کے معنی یہ ہیں کہ افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو، خواہ عین ماہیت کا جز ہو۔

ذاتی کے معنی کبھی یہ بھی بیان کیے جاتے ہیں کہ حقیقت کا جز ہو، اس تقدیر پر جنس اور فصل ذاتیات کہلائیں گی، نوع ذاتی نہ ہوگی، کیوں کہ نوع حقیقت کا جز نہیں ہے۔

فصل ۳۲

خاصہ اور عرضِ عام دونوں لازم ہوتے ہیں یا مفارق۔

مفارق اُس کو کہتے ہیں کہ جو ماہیت سے چھوٹ سکے۔ جیسے ضاحک بالفعل اور ماشی بالفعل، کہ یہ دونوں انسان سے چھوٹ سکتے ہیں۔

اورلازم اُس کو کہتے ہیں کہ جو ماہیت سے چھوٹ نہ سکے، اورلازم ماہیت وہ ہے جونفس ماہیت سے چھوٹ نہ سکے، ماہیت خواہ ذہن میں پائی جائے یا خارج میں، ہر حال میں ماہیت کولازم ہو۔ جیسے فردیت تین کولازم ہے، تین خارج میں یا ذہن میں جہاں پایا جائے گا فرد ہی ہوگا۔

اورلازم وجودوہ ہے جو ماہیت کے کسی وجود خاص سے نہ چھوٹ سکے، خواہ وجود خارجی سے یا وجود ذہنی سے۔ جیسے کاتب بالقوۃ انسان کولازم ہے، انسان کے خارجی وجود سے کاتب بالقوۃ چھوٹ نہیں سکتا ہے، جب انسان خارج میں پایا جائے گا کاتب بالقوۃ ہوگا، اور ذہنی وجود سے چھوٹ جاتا ہے، کیوں کہ انسان کا مفہومِ ذہنی کاتب بالقوۃ نہیں ہے۔

فصل ۳۴

عرض لازم کی دو قسمیں ہیں:

لازم بین

اور لازم غیر بین

لازم بین اُس کو کہتے ہیں کہ اگر ملزوم کے ساتھ اس کو تصور کیا جائے فوراً لزوم کا یقین ہو جائے۔ جیسے انقسام بہ متساوبین' اربعہ کے لیے۔ جو شخص اربعہ اور انقسام بہ متساوبین کے معنی سمجھے گا فوراً یقین کرلے گا کہ اربعہ منقسم بہ متساوبین ہے۔

اور لازم غیر بین اُس کو کہتے ہیں کہ بہ مجرد تصور لازم ملزوم کے لزوم کا یقین نہ ہو، بل کہ کسی دلیل یا تجربہ وغیرہ کے بعد لزوم کا یقین ہو۔ جیسے مثلث کے تینوں زاویوں کا دو قائموں کی برابر ہونا۔

لازم بین اُس کو کہتے ہیں کہ ملزوم کے تصور کرنے سے اُس کا تصور آ جائے۔ جیسے اثنین اور ضعف الواحد۔ جو شخص اثنین کے معنی سمجھے گا ضرور اُس کے دو گنے ہونے کے معنی سمجھ لے گا۔

دلالت التزامی میں لزوم کے بھی معنی میں اس جگہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ لازم ماہیت ہمیشہ لازم ذہنی ہوگا، کیوں کہ جب ماہیت ذہن میں پائی جائے گی، اور اُس لازم کے ساتھ متصف بھی ہوگی، تو ضرور یہ لازم ذہن میں پایا جائے گا، اس تقدیر پر لازم ماہیت ہمیشہ لازم بین ہوگا، اُس کا لازم غیر بین ہونا ممکن ہی نہ ہوگا، پس لازم ماہیت کی تقسیم لازم بین اور لازم غیر بین کی طرف کیوں کر صحیح ہوگی۔

اس اعتراض کا جواب یوں ممکن ہے کہ لازم ذہنی اُس کو کہتے ہیں کہ ملزوم کے ادراک سے اُس کا ادراک ہو جائے، اور کسی شے کے صرف ذہن میں پائے جانے سے اُس کا ادراک لازم نہیں آتا ہے، اکثر چیزیں ذہن میں پائی جاتی ہیں اور اُن کا ادراک نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً مثلث کی صورت جب ذہن میں پائی جائے گی ضرور صورت اس امر کے ساتھ متصف ہوگی کہ اُس کے تینوں زاویے قائموں کے برابر ہیں۔

فصل ۳۴

الفاظ کی بحث میں معلوم ہو چکا ہے کہ منطق کا مقصود مجہولاتِ تصوریہ اور مجہولاتِ تصدیقیہ کا حاصل کرنا ہے۔ جس چیز سے مجہولاتِ تصوریہ حاصل کیے جاتے ہیں اُس کو معرف کہتے ہیں۔

معرف کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسا امر ہے جو کسی شے پر محمول ہو سکے، اس طرح سے کہ اُس شے کی صورت پہلے سے حاصل نہ ہو، اس امر کے ذریعہ سے حاصل ہو جائے، یا پہلے حاصل ہو کر بھول گئی ہو، اب اس امر کے ذریعہ سے مکرر حاصل ہو جائے۔ جیسے حیوان ناطق انسان کا معرف ہے، کہ حیوان ناطق کا صدق انسان پر ممکن ہے، اور اُس کے ذریعہ سے انسان کا علم ہو جاتا ہے۔

اگر معرف بالکسر کے ذریعہ سے معرف بالفتح کا علم لحاظاً حاصل ہو، تو اس تعریف کو تعریف حقیقی کہتے ہیں۔

اور اگر معرف بالفتح کی صورت پہلے حاصل ہو کر بھول گئی ہو، اب معرف بالکسر کے ذریعہ سے اُس کا اعادہ ہو جائے، اس کو تعریف لفظی کہتے ہیں۔ جیسے انسان کی حقیقت کسی کو معلوم تھی، مگر وہ بھول گیا کہ اس کی حقیقت کیا ہے، اب اگر حیوان ناطق کے ذریعہ سے وہ حقیقت دریافت کی جائے گی، اس کو تعریف لفظی کہیں گے۔

معرف بالکسر کو معرف بالفتح سے زیادہ ظاہر ہونا چاہیے، کیوں کہ اس کے ذریعہ

سے معرف بالفتح حاصل ہوتا ہے، اگر یہ معرف بالفتح سے خفی، یا خفا اور ظہور میں اُس کے مساوی ہوگا، تو اُس کا کاسب نہ ہو سکے گا۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ معرف بالکسر معرف بالفتح سے خاص نہیں ہو سکتا، کیوں کہ خاص عام سے خفی ہوتا ہے، عام کے حاصل ہونے کے طریقے خاص کے حاصل کرنے کے طریقہ سے زیادہ ہوتے ہیں، مثلاً جن جن طریقوں سے انسان جانا جاتا ہے اُن سب طریقوں سے حیوان بھی جانا جاتا ہے، اور حیوان کے حاصل ہونے کے طریقے انسان کے حاصل ہونے کے طریقوں سے علٰحدہ بھی ہیں، اگر کوئی فرس کو جان لے گا تب بھی حیوان کو جان لے گا اور انسان کو نہیں جان پائے گا۔

یہ بھی ضرور ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کے صدق میں مساوی ہو، یعنی معرف کی ہر فرد پر معرف اور معرف کے ہر فرد پر معرف صادق آئے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ معرف معرف سے خاص نہیں ہوتا ہے، اور عام بھی نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ خاص اور عام اس شے کے مساوی نہیں ہو سکتے جس سے خاص یا عام ہیں۔

فصل ۳۵

حد تام اُس کو کہتے ہیں جو شے کی جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو۔ جیسے حیوان ناطق انسان کی تعریف میں۔ حد تام کو حد اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حد کے معنی لغت میں روکنے اور منع کرنے کے ہیں، اور حد دخولِ اغیار سے منع کرتی ہے، اور تام

اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں جمیع ذاتیات مذکور ہوتے ہیں۔

اور حد ناقص اُس کو کہتے ہیں جو شے کی جنس بعید اور فصل قریب سے مرکب ہو۔ جیسے جسم ناطق انسان کی تعریف میں۔ اس کو حد اس وجہ سے کہتے ہیں کہ دخولِ اغیار سے منع کرتی ہے۔ ناقص اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جمیع ذاتیات مذکور نہیں ہیں۔

رسم تام اُس کو کہتے ہیں جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو۔ جیسے حیوان ضاحک انسان کی تعریف میں۔ اس کو رسم اس وجہ سے کہتے ہیں کہ رسم اثر شے کو کہتے ہیں، اور یہ تعریف خاصہ سے ہے جو ماہیت سے خارج اور اُس کے آثار سے ہوا کرتا ہے، تو یہ تعریف بالاثر ہوگئی۔ اور تام اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حد تام کے اس امر میں مشابہ ہے کہ جنس قریب اس میں بھی ماخوذ ہے۔

رسم ناقص اُس کو کہتے ہیں جو جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہو۔ جیسے جسم ضاحک انسان کی تعریف میں۔ رسم کہنے کی وجہ وہی ہے جو رسم تام کے رسم کہنے کی ہے۔ اور ناقص اس وجہ سے کہتے ہیں کہ رسم کے بعض اجزا اس میں مذکور نہیں ہیں۔

آثارِ مطبوعہ دارالاسلام

عقائد (متون)

1- کتاب التوحید: امام اہل سنت سیدنا امام ابو منصور محمد ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ
2- عقائد حنفیہ (فقہ اکبر، کتاب الوصیۃ): امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، مترجم: مفتی غلام معین الدین نعیمی
3- عقیدۂ طحاویہ: امام ابوجعفر احمد بن محمد طحاوی رحمۃ اللہ علیہ، مترجم: مولانا محمد نجم الدین رحمۃ اللہ علیہ
4- عقائدِ نظامیہ (نظام العقائد): مولانا فخر الدین چشتی نظامی رحمۃ اللہ علیہ، مترجم: مولانا دوست محمد اجمیری
5- احسن الکلام فی تحقیق عقائد الاسلام: مولانا عبد القادر بدایونی رحمۃ اللہ علیہ، مترجم: دلشاد احمد قادری
6- عقائد نوری (العسل المصفی فی عقائد ارباب سنۃ المصطفیٰ): شاہ ابوالحسین احمد نوری مارہروی رحمۃ اللہ علیہ
7- عقائدِ رضویہ (اعتقاد الاحباب، عقائدِ حقۂ اہلِ سنّت و جماعت): امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ علیہ
8- مسلک اربابِ حق: مولانا شاہ وجیہ الدین احمد رام پوری رحمۃ اللہ علیہ، مقدمہ: ڈاکٹر نثار احمد فاروقی

علم الکلام

9- افضلیت سیدنا صدیق اکبر پر اجماعِ اُمت: فیصل خان
10- من ھو معاویہ؟: مولانا قاری محمد لقمان
11- دفاعِ سیدنا امیر معاویہ: شیخ حیات سندھی، علامہ پرہاروی، عبد القادر بدایونی، غلام رسول قاسمی
12- عقائدِ خیوریہ (ایمانِ آباے مصطفیٰ): حضرت مولانا خیر الدین خیوری دہلوی
13- البوارق المحمدیہ مع احقاق الحق و ابطال الباطل: حضرت مولانا شاہ فضل رسول بدایونی رحمۃ اللہ علیہ
14- نجم الرحمٰن: علامہ حافظ غلام محمود پپلانوی گولڑوی رحمۃ اللہ علیہ، تحقیق: محمد نعیم عباس، محمد قلندر خان
15- عرفانِ مذہب و مسلک مع عرفانِ حقیقت: علامہ یٰسین اختر مصباحی

مناظرہ

16- فیضیہ (علم مناظرہ): مولانا فیض الحسن سہارن پوری رحمۃ اللہ علیہ
17- تین تاریخی بحثیں مع مکالمہ کاظمی و مودودی: مولانا ڈاکٹر غلام جابر شمس مصباحی
18- اثبات المولد والقیام: حضرت شاہ احمد سعید مجددی رحمۃ اللہ علیہ، مترجم: مولانا محمد رشید نقش بندی

تحقیق

19- مولودِ کعبہ کون؟: مولانا قاری محمد لقمان

سوانح و تذکار

20- مناقب الحبیب: خواجہ حاجی محمد نجم الدین سلیمانی رحمۃ اللہ علیہ، مترجم: مولانا محمد رمضان فاروقی

21- تجلیاتِ قطب عالم حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ: مولانا مفتی نثار احمد اشرفی

22- مناقب احمدیہ و مقاماتِ سعیدیہ: شاہ محمد مظہر مجددی مدنی رحمۃ اللہ علیہ، مقدمہ: محمد اقبال مجددی

23- احوال و آثار شاہ آلِ احمد اچھے میاں مارہروی رحمۃ اللہ علیہ: اُسید الحق قادری و مجاہد الدین بدایونی

24- علامہ غلام رسول سعیدی رحمۃ اللہ علیہ - حیات و خدمات: شگفتہ جبیں، ڈاکٹر محمد ہمایوں عباس شمس

25- علامہ محمد اشرف سیالوی رحمۃ اللہ علیہ - حیات و خدمات: پروفیسر امجد منیر، ڈاکٹر ہمایوں عباس شمس

26- تذکرہ سنوسی مشائخ: عابد حسین شاہ پیرزادہ

27- تذکرہ مشائخ مجددیہ افغانستان: پروفیسر حسن بیگ مجددی

28- ماہ نامہ جامِ نور، دہلی/ عالم ربانی (مولانا اُسید الحق قادری) نمبر

29- مجلہ "حجۃ الاسلام"، لاہور/ علامہ اشرف سیالوی نمبر

تصوف (وحدۃ الوجود)

30- الروض المجود: علامہ فضل حق خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ، مترجم: حکیم سید محمود احمد برکاتی رحمۃ اللہ علیہ

31- فیصلہ حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ، ترجمہ و شرح: مولانا مشتاق احمد انبیٹھوی رحمۃ اللہ علیہ

سیرت

32- علوم السیرۃ - اصول و مصطلحات: مولانا عثمان غنی نعمانی

33- مباحث سیرت - تبیان القرآن کی روشنی میں: اختر حسین، ڈاکٹر محمد ہمایوں عباس شمس

حدیث

34- حدیث افتراقِ اُمت تحقیقی مطالعہ کی روشنی میں: مولانا اُسید الحق قادری رحمۃ اللہ علیہ

35- تفسیر و حدیث میں ہندوستان کا تذکرہ: میر غلام علی آزاد بلگرامی، مترجم: ڈاکٹر علیم اشرف جائسی

جرح و تعدیل

36- توثیق صاحبین: فیصل خان

اصول

37- اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد: مولانا نقی علی خان بریلوی رحمۃ اللہ علیہ، تحقیق: مفتی محمد اسلم رضا

38- حق و باطل کا فیصلہ (فیصل التفرقہ): امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ، مترجم: مفتی دلشاد احمد قادری

تنقید

39- دعوت وتبلیغ کی راہیں مسدود کیوں؟: ذیشان احمد مصباحی

40- دعوتِ دین کے جدید تقاضے: محمد ناصر مصباحی، دیباچہ: مولانا عون محمد سعیدی

تاریخ

41- الثورۃ الھندیۃ: علامہ فضل حق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ تحقیق: ڈاکٹر قمر النسا

ادب

42- دیوان فضل الحق الخیر آبادی، تحقیق: د. سلمہ سہول /د. خالق داد ملک

43- اسکندر نامہ (برّی): نظامی گنجوی

44- شرح محمدیہ (شرح زلیخا): مولوی محمد گھلوی رحمۃ اللہ علیہ

45- نورِ ایمان (دیوان): مولانا محمد عبد السمیع بیدلؔ رام پوری رحمۃ اللہ علیہ

46- مدحت امام زین العابدین رحمۃ اللہ علیہ فرزدق تمیمی، تقدیم وترجمہ: مولانا اُسید الحق قادری

47- تضمیناتِ رازی (برکلامِ امام احمد رضا): میرزا امجد رازیؔ

لسانیات

48- المبین: پروفیسر علامہ سید محمد سلیمان اشرف بہاری رحمۃ اللہ علیہ

متفرق

49- رسائل مولانا خیر الدین دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (والد ابو الکلام آزاد)، مرتب: محمد رضاء الحسن قادری

50- تحقیق وتفہیم (مجموعہ مقالات): مولانا اُسید الحق محمد عاصم قادری بدایونی رحمۃ اللہ علیہ

51- فکر ونظر کے دریچے: مولانا ڈاکٹر غلام زرقانی

منطق وفلسفہ

51- میر ایساغوجی: اثیر الدین ابہری ومیر سید شریف جرجانی، محشی: محمد گھلوی ومفتی عبد اللہ ٹونکی

52- شرح المرقاۃ: عبد الحق خیر آبادی، مع: رسالۃ فی الوجود الرابطی: برکات احمد ٹونکی

53- شرح الحواشی الزاہدیہ علیٰ ملا جلال: علامہ عبد الحق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ

54- زبدۃ الحکمۃ: علامہ عبد الحق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ، مرتبہ: محمد عبد الشاہد خان شروانی

نحو

55- تحفۂ سلیمانی (حاشیہ بر تکملہ ملا عبد الغفور): علامہ حافظ غلام محمود پپلانوی گولڑوی رحمۃ اللہ علیہ

گوشۂ خیرآبادیات

مطبوعہ

۱- الروض المجود (وحدت الوجود) — علامہ فضل حق خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ

۲- الثورۃ الهندیة — 〃

۳- دیوان فضل الحق الخیرآبادی — 〃

۴- شرح المرقاۃ — علامہ محمد عبدالحق خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ

۵- شرح الحواشی الزاھدیۃ علی ملا جلال — 〃

۶- زبدۃ الحکمۃ — 〃

۷- المرقاۃ — مولانا فضل امام خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ

۸- تقریر اعتراضات بر رسالہ تقویۃ الایمان — علامہ فضل حق خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ

۹- تحقیق الفتوی فی ابطال الطغوی — 〃

۱۰- امتناع النظیر — 〃

۱۱- الهدیۃ السعیدیۃ — 〃

۱۲- تسهیل الکافیۃ — علامہ محمد عبدالحق خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ

متوقع اشاعت

- تراجم الفضلا — مولانا فضل امام خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ
- حاشیہ علیٰ شرح السلم للقاضی — علامہ فضل حق خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ
- شرح مسلم الثبوت — علامہ محمد عبدالحق خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ
- حاشیہ شرح مواقف امور عامہ — 〃
- حاشیہ میر زاہد امور عامہ — 〃
- حاشیہ علیٰ حاشیہ غلام یحییٰ — 〃

غالباً اُنیس ویں صدی کے آغاز سے دینی مدارس میں ذریعہ تعلیم اُردو ہوگئی ہے، جس دور میں دہلی میں مولانا فضل امام خیر آبادی، شاہ عبدالعزیز اور ان کے بھائی، لکھنؤ میں بحر العلوم عبد العلی وغیرہ اُردو ہی میں درس دیا کرتے تھے، اور اس طرح برِّعظیم کے ان صوبوں کے طلبہ بھی جن کی زبان اردو نہیں ہے، اردو بول چال سے آشنا اور کسی حد تک قادر ہو جاتے تھے۔ یہی نہیں، بل کہ اس میں سے جو ہونہار طلبہ فارغ ہو کر اردو بولنے والے صوبوں میں مدرّس ہو جاتے تھے وہ بھی تقریر درس اردو ہی میں کیا کرتے تھے۔ جلد ہی اردو میں قدیم علوم کے منتقل کرنے کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ دینی علوم کے تراجم سے آغاز ہوا تھا، مگر عقلی علوم میں تراجم و تصانیف کا آغاز بھی جلد ہی ہوگیا۔ اس سلسلے کی کتابوں میں علامہ عبدالحق خیر آبادی کی کتاب ''زبدۃ الحکمت'' ان فنون پر اوّلین کتابوں میں سے ہے۔

''زبدۃ الحکمت'' میں منطق، طبیعی، مابعد الطبیعی تینوں فنون ہیں۔ اس کے بعد ان کے صاحب زادے مولانا اسد الحق خیر آبادی نے ''ہدیۂ حامدیہ'' کے نام سے منطق میں ایک کتاب لکھی تھی۔ علامہ عبدالحق کے دوسرے تلامذہ کے متعلق تحقیق نہیں ہوسکی، مگر مولانا برکات احمد نے اس کتاب کو فلسفے کے نصاب میں داخل کر دیا تھا، اور طلبہ کو فلسفے کے درس کا آغاز ''زبدۃ الحکمت'' سے کرواتے تھے۔

حکیم سید محمود احمد برکاتی

جامع مسجد و محلہ مولانا روحی، اندرون بھاٹی دروازہ، لاہور، پنجاب۔ پاکستان
0321-9425765 darulislam21@yahoo.com